SEPTUAGINTA

IEZECHIEL
SUZANA
DANIEL
BEL ȘI BALAURUL



COLEGIUL NOUA EUROPĂ

POLIROM



SEPTUAGINTA

IEZECHIEL
SUZANA
DANIEL
BEL ȘI BALAUROL



EDITURA POLIROM

ISBN (vol. I-VI): 973-681-768-7

ISBN 978-973-46-0886-7



www.polirom.ro

6/II

IEZECHIEL
SUZANA
DANIEL
BEL ȘI BALAURUL

SEPTUAGINTA



COLEGIUL
NOUA EUROPĂ

POLIROM

SEPTUAGINTA 6/II

SEPTUAGINTA 6/II

Proiect realizat în cadrul
COLEGIULUI NOUA EUROPĂ
sub patronajul lui
ANDREI PLEŞU
cu sprijinul
FUNDAŢIEI ANONIMUL

BUCUREŞTI, IAŞI

SEPTUAGINTA

IEZECHIEL
SUZANA
DANIEL
BEL ŞI BALAURUL

Volum coordonat de:
CRISTIAN BĂDILIŢĂ, FRANCISCA BĂLTĂCEANU,
MONICA BROŞTEANU
în colaborare cu
IOAN-FLORIN FLORESCU

Traduceri şi note de:
FLORICA BECHET şi IOANA COSTA

COLEGIUL NOUA EUROPĂ
POLIROM
2008

Despre profeţia biblică

În Biblia ebraică, Isaia, Ieremia, Iezechiel şi cei Doisprezece Profeţi Mici alcătuiesc grupul „Profeţilor ulteriori" şi fac parte din secţiunea *N'bhī'īm*, imediat după Iosua, Judecători, Samuel şi cele două Cărţi ale Regilor, care formează grupul „Profeţilor anteriori". Cartea lui Daniel, cu un statut incert şi controversat în tradiţia iudaică, figurează în cadrul secţiunii Scrieri (*K'thubhīm*), după cele „cinci suluri", mai precis, după Ester şi înaintea lui Ezdra. Tot aici, în cadrul celor „cinci suluri", dar înaintea Cărţii Esterei, se găsesc Plângerile.

Septuaginta propune o ordine diferită. Ediţia lui Alfred Rahlfs, pe care o urmăm în traducerea noastră, grupează Profeţii Mari (numiţi astfel datorită întinderii textelor) după cei Doisprezece Profeţi Mici. Imediat după Psalmii lui Solomon, care încheie în ediţia Rahlfs cărţile poetice şi sapienţiale, urmează cei Doisprezece Profeţi Mici, apoi, în ordine exactă: Isaia, Ieremia, Baruch, Plângerile lui Ieremia, Epistola lui Ieremia, Iezechiel, Suzana, Daniel, Bel şi balaurul. (La Rahlfs, ordinea profeţilor o urmează pe cea din *Codex Vaticanus*. În celălalt codice complet al Septuagintei, *Alexandrinus*, cărţile profetice sunt aduse mai în faţă, după modelul Bibliei ebraice: după 1-2 Paralipomene urmează Profeţii Mici, apoi Isaia, Ieremia, Baruch, Plângerile, Epistola lui Ieremia, Daniel, Iezechiel, cărţile poetice şi sapienţiale fiind plasate la sfârşit.) Faţă de Biblia ebraică, Septuaginta conţine, în grupul profetic, următoarele texte suplimentare: Cartea lui Baruch, Epistola lui Ieremia, precum şi cele două „anexe" la Cartea lui Daniel, redactate cel mai probabil direct în greacă, Suzana şi Bel şi balaurul. Vulgata a păstrat conţinutul Septuagintei, dar, în ce priveşte cărţile profetice, a revenit la ordinea Bibliei ebraice, aşezând Profeţii Mici după Profeţii Mari (plasând însă la sfârşitul acestora Cartea lui Daniel), şi a adăugat Epistola lui Ieremia la Cartea lui Baruch.

*

În mai multe religii ale Antichităţii se manifestă fenomene atribuite unei inspiraţii divine, dar profeţia biblică îşi are trăsăturile sale specifice. Inspiraţia poate fi legată de anumite rituri de iniţiere sau de experienţe onirice, de participarea la anumite sărbători religioase ori de anumite practici divinatorii. Cazuri de indivizi inspiraţi sunt atestate încă din secolul al XVIII-lea î.H., la Mari, pe Eufrat, sau, în secolul al VIII-lea î.H., la Hama, pe Oronte. E cert că profetismul exista în vechea Mesopotamie şi în Canaan. În Israel este menţionat încă din timpul lui Moise

(Num. 11,26-29; Deut. 18,15-22; 34,10; dar şi Avraam însuşi este numit profet! – *cf.* Gen. 20,7), iar din secolul al XI-lea î.H., o dată cu Samuel, profetismul apare şi în formă „instituţionalizată" (*cf.* 1Rg. 10,5-6.11 LXX; 2Par. 29,25).

Deosebirea dintre profetismul biblic şi fenomenele – mai degrabă divinatorii – amintite mai sus constă, la o rapidă evaluare, în caracterul public şi dezinteresat al celui dintâi. În vreme ce oracolul delphic, de exemplu, răspunde unor curiozităţi personale, profeţii biblici interpelează, în numele lui Dumnezeu, cu autoritate, întreg poporul lui *YHWH*, pentru a-i corecta prezentul şi a-i configura viitorul.

Biblia cunoaşte trei categorii de personaje inspirate, cu trei denumiri specifice: *ḫozeh*, „vizionar" (sau *ro'eh*, cu aproximativ acelaşi sens); *'īş ha'elōhīm*, „omul lui Dumnezeu" şi *nabhī'*, „profet". Termenul „vizionar" indică faptul că profetul are privilegiul unic de a vedea sau prevedea lucrurile ascunse îndeobşte muritorilor de rând. Expresia „omul lui Dumnezeu", aplicată, de pildă, lui Elisei, Ilie, Moise ori Samuel, trimite la intimitatea dintre persoanele respective şi *YHWH*, dar şi la înzestrarea lor taumaturgică. Termenul cel mai folosit rămâne însă *nabhī'*: el nu are o valoare strict pozitivă, desemnându-i şi pe falşii profeţi din Israel, sau pe alţi profeţi, ai lui Baal, de exemplu; sensul de bază rămâne acela de a transmite cuvântul unei persoane, al unei divinităţi şi în special cuvântul lui *YHWH*; *nabhī'* operează solitar sau în grup (primele atestări îl prezintă în grup); au existat şi femei profetese (Miriam, Debora, Hulda). Profeţia presupune uneori o atmosferă specială (acompaniament muzical: *cf.* 4Rg. 3,15 LXX), o gestică simbolică, ce pare absurdă la prima vedere (Is. 20,2-4); de asemenea, profeţii pot să aibă comportamente ciudate ori să treacă prin stări psihologice anormale, dar toate aceste aspecte, deşi fac parte din recuzita fenomenului, nu-i definesc esenţa. Profeţii sunt, în primul rând, mediatori între Dumnezeu şi poporul Său. La început, inspiraţia profetică s-a manifestat şi la unii cârmuitori (nu întâmplător Cartea lui Iosua, Cărţile Judecătorilor, cărţile Regilor, cum am văzut, sunt catalogate, în canonul ebraic, sub rubrica „Profeţi anteriori"). Totuşi, conform Deuteronomului (18,18), profetul rămâne alesul direct şi legitim al lui *YHWH*: „Voi ridica un profet pentru ei din rândul fraţilor lor şi-i voi da pe buze cuvântul Meu şi le va vorbi aşa cum îi voi porunci Eu". Prin urmare, profetul nu vorbeşte în numele său personal, ci în numele lui Dumnezeu, de unde şi formulele introductive: „Cuvântul Domnului" sau „Oracolul Domnului" sau „Aşa vorbeşte Domnul" etc. Mesajul, primit de cele mai multe ori printr-o inspiraţie resimţită lăuntric, este transmis în diverse moduri: sub formă poetică sau în limbaj simplu, de proză, în parabole sau direct, fără ocolişuri; tonul poate fi satiric, critic, şfichiuitor, demolator chiar, sau, dimpotrivă, consolator, sapienţial, încurajator. Tipul mesajului depinde şi de temperamentul fiecărui profet în parte. Profetul nu este o simplă conductă prin care se scurge cuvântul lui Dumnezeu. Cuvântul respectiv, deşi inspirat în privinţa conţinutului, se transmite, în ceea ce priveşte „ambalajul retoric", conform personalităţii transmiţătorului. Nu trebuie pierduţi din vedere nici publicul, nici contextul istoric, dat fiind că mesajul profetic, în Biblie, nu se adresează decât foarte rar unui singur individ, el vizând, aproape întotdeauna, un întreg popor (alteori chiar mai multe). Mesajul respectiv se referă la prezent şi la viitor. Profetul e trimis în mijlocul poporului pentru a reaminti şi actualiza „cuvântul lui *YHWH*", în cazul în care poporul l-a uitat sau nu-l mai respectă; pentru a-i pune în gardă pe necredincioşi, anunţând pedepse divine teribile; pentru a rezolva o criză prezentă fie prin intervenţii directe, fie prin ameninţări terapeutice. Multe profeţii au în vedere nu numai soarta „poporului ales", ci şi destinul „neamurilor păgâne" din vecinătate, cu care convieţuieşte „poporul ales". Prin urmare, mesajul profetic înglobează istoria „universală".

Există o doctrină anume a profetismului biblic? Termenul însuşi de „doctrină" vine în contradicţie cu acest fenomen caracterizat prin spontaneitate şi oportunitate (*YHWH* intervine în istoria poporului Său atunci când crede El de cuviinţă, în înţelepciunea Sa). Se poate însă vorbi de o tematică recurentă, specifică profeţilor, care vizează trei aspecte fundamentale: monoteismul, moralismul şi aşteptarea sau pregătirea mântuirii. *YHWH*, Dumnezeul unic, nu lasă nici un loc altor dumnezei alături de El. Profeţii nu prididesc să explice şi să reamintească unicitatea, caracterul transcendent şi sfinţenia Dumnezeului lui Israel. Sfinţeniei lui *YHWH* i se opune păcătoşenia făpturii umane, în general, şi a fiilor lui Israel, în particular (Is. 6,5). Dumnezeu este polul absolut faţă de care muritorii nu pot fi altceva decât „praf şi cenuşă". Ieremia îşi centrează discursul profetic pe tema păcatului: întregul popor e pervertit, atins de imoralitate, „spurcat". Răul ajunge la ultima limită, insuportabilă, fapt ce provoacă mânia lui Dumnezeu. Acesta intervine în istorie pentru a-Şi chema la judecată poporul şi a-l pedepsi cu asprime („Ziua lui *YHWH*", Is. 2,6-22). Din perspectiva acestui „monoteism etic", profeţii critică aspru situaţia prezentă în raport cu Legea lui Dumnezeu, reactualizată la fiecare generaţie. Menirea lor este să reînsufleţească Legea şi, o dată cu ea, să reamintească termenii Legământului încheiat de *YHWH* cu poporul Său. Critica nu este motivaţia principală a profetului, deşi ea îi conferă o anumită legitimitate; ea intervine în situaţii de criză, când catastrofa e iminentă, iar salvarea nu poate veni decât de la Dumnezeu. Ziua lui *YHWH* este ziua judecăţii, dar şi a izbăvirii. Dumnezeu păstrează o „rămăşiţă" (Is. 4,3; Am. 5,15), un grup de „aleşi între aleşi", care-I vor fi credincioşi până la capăt. Regele *YHWH* îşi va instaura domnia pe pământ prin intermediul unui „uns" (Mesia). Mesajul profeţilor orientează aşadar istoria lui Israel către un punct-ţintă, aflat la capătul istoriei. Viziunea temporală inaugurată şi susţinută de profeţi este cea în care trăim, practic, şi astăzi. E vorba de o viziune lineară, ce tinde spre un punct *terminus* pozitiv şi înglobant. Pentru creştini, acest *terminus* este, de fapt, un *medianum*, Iisus încarnând centrul Istoriei sacre a omenirii. Dar profeţii sunt cei care inaugurează această nouă paradigmă, abolind vechea paradigmă a temporalităţii ciclice păgâne. Timpul capătă sens, devenind Istorie sacră, tocmai datorită faptului că el se orientează către împărăţia mesianică. „Epoca de aur" a profetismului rămâne secolul al VIII-lea. Amos, Osea, Isaia şi Michea formează o echipă redutabilă. Ei denunţă idolatria şi pervertirea cultului lui *YHWH*, critică politica internă şi externă a regilor, se ridică împotriva nedreptăţilor sociale, biciuiesc

imoralismul. Urmează o perioadă de tăcere, după care profeţii reapar în prim-plan la sfârşitul secolului al VII-lea, apoi la începutul secolului al VI-lea, când regatul lui Iuda se află pe buza prăpastiei (Sophonia, Avacum, Ieremia, Iezechiel). O dată cu exilul babilonian se încheie aşa-zisa „profeţie a nenorocirilor" sau „de osândire". Accentul se schimbă, generând un curent denumit convenţional „profeţia mântuirii" sau „de mângâiere". Speranţa ia locul deznădejdii şi pedepsei; optimismul detronează pesimismul. E vorba de un optimism născut în însuşi miezul dezastrului: mai rău decât atât nu se poate! Profeţii exilului combină acest optimism „împotriva oricărei speranţe" cu mesianismul teologic şi cu nostalgia alinătoare. După ce şi-a împlinit ameninţările, *YHWH* promite iertarea şi mântuirea. Iezechiel şi Deutero-Isaia, urmaţi de Aggeu, Zaharia şi Trito-Isaia vor aborda o tematică mesianică sistematică, agrementată de apeluri insistente spre împăcare, iubire şi cordialitate. Xenofobia şi naţionalismul sunt denunţate, pentru prima dată, ca fenomene incompatibile cu credinţa în *YHWH*. Profetismul postexilic produce o literatură consolatoare şi profund umanistă, cu deschidere universală, prefigurând principalele idealuri ale creştinismului de mai târziu.

*

Reamintim în continuare structura ediţiei noastre, precum şi normele mai importante de redactare:

Norme de redactare

I. Siglele, abrevierile şi trimiterile bibliografice la scrierile antice şi moderne citate în note şi comentarii sunt menţionate în Bibliografia volumului.

II. Titlurile întregi ale cărţilor biblice au fost scrise cu litere drepte.

- În citările prescurtate, virgula (,) desparte capitolul de verset, punctul (.) şi liniuţa (-) delimitează versete, iar linia mai lungă (–), capitole. Minusculele (a, b, c,...) notează stihurile în cadrul aceluiaşi verset sau, după caz, versetele suplimentare din ediţia Rahlfs.
- Abrevierile pentru cărţile biblice sunt următoarele (în ordinea alfabetică a prescurtărilor):

  Pentru VT: Abd. (Abdias); Agg. (Aggeu); Am. (Amos); Av. (Avacum); Bar. (Baruch); Bel (Bel şi balaurul); Cânt. (Cântarea Cântărilor); Dan. (Daniel); Deut. (Deuteronomul); Ecl. (Ecleziastul); Ep. Ier. (Epistola lui Ieremia); Est. (Ester); Ex. (Exodul); 1Ezr. (1 Esdra); 2Ezr. (2 Esdra = Ezra şi Nehemia TM); Gen. (Geneza); Ier. (Ieremia); Iez. (Iezechiel); Iis. Nav. (Iisus/Iosua Nave); Ioel; Iona; Iov; Is. (Isaia); Iud. (Iudit); Înţ. (Înţelepciunea lui Solomon); Jud. (Judecătorii); Lev. (Leviticul); 1,2,3,4Mac. (1, 2, 3, 4 Macabei); Mal. (Malachia); Mich. (Michea); Na. (Naum); Num. (Numerii); Od. (Odele); Os. (Osea); 1,2Par. (1, 2 Paralipomene = 1, 2 Cronici TM); Plâng. (Plângerile lui Ieremia); Prov. (Proverbele/Pildele lui Solomon); Ps. (Psalmii); Ps. Sol. (Psalmii lui Solomon); 1,2Rg. (1, 2 Regi = 1, 2 Samuel TM); 3,4Rg. (3, 4 Regi = 1, 2 Regi TM); Ruth; Sir. (Înţelepciunea lui Iisus Sirah); Sof. (Sophonia); Suz. (Suzana); Tob. (Tobit); Zah. (Zaharia).

  Pentru NT: Apoc. (Apocalipsa); Col. (Coloseni); 1,2Cor. (1, 2 Corinteni); Ef. (Efeseni); Evr. (Evrei); Flm. (Filimon); Flp. (Filipeni); Gal. (Galateni); Fp. (Faptele Apostolilor); Iac. (Iacob); In. (Ioan); 1,2,3In. (1, 2, 3 Ioan); Iuda; Lc. (Luca); Mc. (Marcu); Mt. (Matei); 1,2Pt. (1, 2 Petru); Rom. (Romani); 1,2Tes. (1, 2 Tesaloniceni); 1,2Tim. (1, 2 Timotei); Tit.

  În unele cazuri, numele aceleiaşi cărţi este citat în mod diferit, după versiunea greacă, respectiv textul ebraic la care se face referire: de exemplu, Par. (Paralipomene pentru cartea din LXX), dar Cron. (Cronici pentru cea din TM), 1Rg. (1 Regi LXX), dar 1Sam. (1 Samuel TM) etc.

III. Reguli de transliterare:

- Cuvintele sau expresiile greceşti din note s-au scris cu caractere greceşti. Corespondentele latine sunt: α, Α = a, A; β, Β = b, B; γ, Γ = g, G; δ, Δ = d, D; ε, Ε = e, E; ζ, Ζ = z, Z; η, Η = e, E; θ, Θ = th, Th; ι, Ι = i, I; κ, Κ = c, C (dar k, K înainte de *e* şi *i*); λ, Λ = l, L; μ, Μ = m, M; ν, Ν = n, N; ξ, Ξ = x, X; ο, Ο = o, O; π, Π = p, P; ρ, Ρ = r, R; σ, ς, Σ = s, s, S; τ, Τ = t, T; υ, Υ = u (în diftongi), y, U (în diftongi), Y; φ, Φ = ph, Ph; χ, Χ = ch, Ch; ψ, Ψ = ps, Ps; ω, Ω = o, O.
- Termenii ebraici s-au transliterat după următoarele reguli: א = ' (stop glotal); בּ = b; ב = bh (pronunţat spirant, aprox. ca [v]); גּ = g; ג = gh (pronunţat spirant); דּ = d; ד = dh (pronunţat spirant, aprox. ca engl. „th" sonor); ה = h; ו = w; ז = z; ח = ḥ; ט = ţ; י = y; כּ = k; כ = kh (pronunţat spirant, aprox. ca [h]); ל = l; מ = m; נ = n; ס = s; ע = ' (guturală); פּ = p; פ = ph (pronunţat spirant, aprox. ca [f]); צ = ţ; ק = q; ר = r; שׂ = ś; שׁ = ş; תּ = t; ת = th (pronunţat spirant, aprox. ca engl. „th" surd); ָ = ā (în silabă închisă, înainte de accent: o); ֱ = ĕ; ִי = ī; וֹ = ō; וּ = ū; ַ ֲ = a; ְ = ᵉ (pentru simplificare, am transliterat la fel *şwa mobile* şi *şwa quiescens*); ֵ ֶ = e; ִ = i; ֹ ָ ֳ = o; ֻ = u.
- Transcrierea numelor proprii (inclusiv a etnonimelor): s-a plecat de la forma lor greacă, din LXX, şi s-a transliterat cât mai aproape de această formă. Singura excepţie a fost transliterarea diftongului „ou": nu s-a

transliterat Iouda, Routh, Saoul, ci Iuda, Ruth, Saul; aşadar „ou" s-a redat peste tot cu „u". În cazul numelor foarte cunoscute, s-a preluat forma românească tradiţională (exemplu: Avram sau Avraam, nu Abram sau Abraham; Goliat, nu Goliath; filisteni, nu philisteni etc.; dar Iisus Nave, nu Iosua Navi; Phinees, nu Finees; cheteu, nu heteu etc.); acolo unde s-a impus folosirea altei forme decât cea curentă, s-a dat o notă explicativă.

- Acolo unde nu este menţionată o altă semnificaţie a lor, parantezele drepte [ ] semnalează cuvintele care s-au adăugat în traducere, pentru clarificarea sensului, şi care nu există în textul original.
- Cuvintele ebraice care au fost transliterate ca atare în textul grecesc au fost date în caractere italice şi explicate în note.
- Notele s-au numerotat cu numărul capitolului şi versetului respectiv, date în bold. În cadrul aceleiaşi note, comentariile diferite se evidenţiază printr-un romb plin (♦).

Structura ediţiei*

Volumul I: Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul.
Volumul II: Iisus Nave/Iosua, Judecătorii, Ruth, 1–4 Regi.
Volumul III: 1–2 Paralipomene, 1–2 Ezdra, Ester, Iudit, Tobit, 1–4 Macabei.
Volumul IV/1: Psalmii, Odele, Proverbele lui Solomon, Ecleziastul, Cântarea Cântărilor.
Volumul IV/2: Iov, Înţelepciunea lui Solomon, Înţelepciunea lui Iisus Sirah, Psalmii lui Solomon.
Volumul V: Osea, Amos, Michea, Ioel, Abdias, Iona, Naum, Avacum, Sophonia, Aggeu, Zaharia, Malachia.
Volumul VI/1: Isaia, Ieremia, Baruch, Plângerile lui Ieremia, Epistola lui Ieremia.
Volumul VI/2: Iezechiel, Suzana, Daniel, Bel şi balaurul.

Cristian Bădiliţă

* Din motive obiective, vol. VI/2 a apărut înaintea volumelor V şi VI/1, aflate în lucru.

IEZECHIEL

Traducere, introducere şi note de IOANA COSTA

Introducere la Iezechiel

I. Timpul

Contextul istoric al cărţii lui Iezechiel este dramatic[1]: exilul reprezintă momentul de maximă criză din istoria fiilor lui Israel, în care se punea sub semnul întrebării chiar supravieţuirea poporului. Istoria părea să se repete; Regatul de Nord (Israel) trecuse printr-o experienţă similară cu un secol şi jumătate mai înainte şi nu supravieţuise. Faptul că regatul lui Iuda a supravieţuit se datorează în mare măsură profeţilor din exil, precum şi celorlalţi conducători religioşi ai poporului. Iezechiel pare să fi reprezentat tradiţia preoţească, pentru care prezenţa lui Dumnezeu în Templu era importantă, iar sistemul de sărbători şi jertfe constituia esenţa religiei. Iuda trebuia să-şi analizeze capacitatea de a se susţine pe sine şi relaţia cu Dumnezeu în condiţiile în care nu mai avea Templul şi era alungat din cetatea sfântă şi din ţara sfântă într-un loc în care cultul obişnuit se dovedea imposibil[2].

Cartea lui Iezechiel, chiar dacă acceptă explicit că poporul aflat în exil poate cunoaşte prezenţa divină şi poate fi credincios voinţei divine, este construită pe temeiuri deuteronomice; nici pentru Iezechiel şi nici pentru tradiţia deuteronomistă nu este suficientă credinţa manifestată în cadrul

1. Schiţă cronologică a contextului în care se plasează cartea lui Iezechiel:
 609 î.H. – bătălia de la Megiddo, moartea lui Iosia;
 605 î.H. – bătălia de la Carchemiş; supremaţia Babilonului;
 597 î.H. – deportarea lui Ioakim (Iechonias) în Babilon;
 592 î.H. – învestirea lui Iezechiel ca profet;
 588 î.H. – revolta lui Sedekias;
 586 î.H. – căderea Ierusalimului;
 571 î.H. – ultima profeţie datată a lui Iezechiel (29,17-20);
 562 î.H. – moartea lui Nabucodonosor;
 560 î.H. – eliberarea lui Ioakim (*vide* 4Rg. 25,27-30);
 538 î.H. – cucerirea Babilonului de către Cyrus.
2. *Vide* McKeating (1993, pp. 11-12).

domestic, iar cartea lui Iezechiel își atinge punctul culminant în restaurarea centrului vital al lui Israel, Templul.

Cartea lui Iezechiel include numeroase indicații cronologice: se află aici nu mai puțin de paisprezece date precise pentru profeții individuale, viziuni sau relatări ale unor experiențe profetice, dintre care douăsprezece sunt datări autentice și numai două reprezintă un simplu *appendix* la o datare precedentă: 1,1 (clarificată de 1,2; reluarea din 3,16 pornește de aici); 8,1; 20,1; 26,1; 29,1; 29,17; 30,20; 31,1; 32,1; 32,17; 33,21; 40,1. Prin această datare exactă, un număr considerabil de oracole profetice din cartea lui Iezechiel se aseamănă cu cărțile profetice ale lui Aggeu și Zaharia: în vreme ce profeția preexilică tinde către o precizie crescândă a datării, această trăsătură nu se mai poate găsi după vremea lui Aggeu și Zaharia (*e.g.* la Malachia și Ioel). Cartea lui Daniel atestă, în cap. 7–10, o datare ce se referă strict la an. Astfel, din datele înregistrate în cartea lui Iezechiel, termenul *a quo* ar fi epoca lui Ieremia, termenul *ad quem*, epoca lui Aggeu-Zaharia. E remarcabil cât de des apar datele în profețiile împotriva neamurilor păgâne și, în mod deosebit, în profețiile împotriva Egiptului: nu mai puțin de jumătate din datele autentice pot fi găsite în cap. 29–32. În afara acestora, mai cu seamă viziunile de mare însemnătate sunt introduse prin date precise, *cf.* 1,1 (și 3,16a; 22); 8,1 și 40,1[3].

Secvența finală a cărții lui Iezechiel (cap. 40–48) ține de o retorică teritorială[4]. Aceste capitole au fost scrise ca răspuns retoric la crizele sociale și istorice ale comunității aflate în exil; criza s-a concentrat asupra problemei prezenței lui Dumnezeu pe pământ. Solomon îndeplinise rolul tipic al regilor din Orientul Apropiat al Antichității, construind Templul pentru divinitatea poporului său; dimpotrivă, narațiunea din Iezechiel arată un templu construit de Regele divin, *YHWH*.

Evenimentele relevante nu se petrec numai sub ochii israeliților, ci și ai neamurilor păgâne, reflectându-se asupra amândurora. Și evenimentele exodului se desfășuraseră în chip voit sub ochii egiptenilor; Ierusalimul se află așezat în mijlocul păgânilor și este pedepsit sub privirile lor. Păgânii „funcționează" de multe ori ca instrumente de pedepsire și umilire a poporului sfânt, ca agenți ai justiției și geloziei divine. Ei au posibilitatea de a percepe, în evenimentele la care asistă ori sunt implicați, prezența divină.

3. *Vide* Zimmerli (1979, vol. 1, p. 9).
4. *Vide* Stevenson (1996, pp. 161 *sqq.*).

Istoria profană este obiectul viziunii profetului; din datele oferite de cartea lui poate fi dedus felul în care Iezechiel percepe timpul. El concepe durata nu într-o manieră abstractă, ci ca pe o desfășurare de fapte concrete, după un anumit ritm, în planuri diverse, care țin de mersul astrelor, de succesiunea vârstelor omenești, de intervenția divină. În centrul viziunii lui stă Templul, manifestare spațio-temporală a relației cu Dumnezeu[5].

Viziunea istorică a lui Iezechiel nu se întemeiază pe aceleași baze ca ale vechilor religii ale Orientului[6]: pentru el, ca și pentru alți profeți biblici, istoria nu decurge din principiul moral al justiției divine imanente, ci dintr-un plan de mântuire pe care Dumnezeul lui Israel l-a inițiat odinioară cu strămoșii poporului și l-a împlinit de-a lungul generațiilor. Pentru că Dumnezeul cel viu care îi vorbește lui Iezechiel vrea să-și atingă țelul, întru slăvirea numelui Său, istoria nu se îndreaptă către disoluție. Chiar dacă poporul este veșnic răzvrătit și merită să fie pedepsit, istoria se reia.

II. Omul

Indicația cronologică din versetul de început („în anul al treizecilea") a fost interpretată variat de comentatori, rămânând o problemă care nu și-a găsit rezolvarea. Citirea ei în cheie istorică (al treizecilea an al domniei lui Manase, a lui Nabopolassar sau de la reforma lui Iosias) este contrazisă de datele existente sau, în cazul celei din urmă, pare să fie o simplă presupunere cu șanse nesigure de a fi corectă. Citirea în notă personală (al treizecilea an al vieții lui Iezechiel) este plauzibilă doar în afara textului ebraic. Citirea în cheie editorială (data publicării cărții încheiate) este contrazisă de faptul că, în unele manuscrise antice, astfel de indicații apar într-un colofon plasat la sfârșitul textului, nu la începutul lui. Renunțarea la toate aceste interpretări se poate concretiza în emendarea textului (chiar dacă nu există variante manuscrise care să o susțină): „treizeci" devine în felul acesta

5. O rețea de elemente oferă repere ale plasării cronologice; între acestea, un loc de seamă îl ocupă profețiile împotriva neamurilor păgâne. Din punctul de vedere al surselor colaterale antice, segmentul Egiptului din cartea lui Iezechiel (cap. 29–32) este relevant; *vide* teza de doctorat a lui Joseph Plessis, *Les prophéties d'Ézéchiel contre l'Égypte (XXIX-XXXII)*, Paris, 1912, pp. 95-102; sunt luate, ca repere, texte din literatura antică (Herodot, Diodor din Sicilia, Flavius Iosephus) și mărturii epigrafice aflate la Luvru (A 90) și British Museum (tăblița babiloniană descoperită în 1878).
6. *Vide* Savoca (1976, pp. 194 *sqq.*).

„trei” (al treilea an al lui Sedekias, care nu era totuşi al cincilea an al captivităţii lui Ioakim) sau „treisprezece” (al treisprezecelea an al domniei lui Nabucodonosor).

Grigore cel Mare, în omilia sa (cap. 3), interpretează fără ezitări indicaţia cronologică, atât de disputată de comentatorii moderni, drept un fapt biografic; el se concentrează asupra vârstei împlinite, mature, la care profetul poate purta cuvântul Domnului (*in aetate perfecta*): aceasta este şi o vârstă la care profetul are autoritatea de a rosti profeţii, fiind pregătit în duh şi viaţă (*cum uita et spiritu*); trimiterea la In. 6,63 indică viaţa spirituală profundă, a cărei atingere nu depinde de vreo ştiinţă dobândită ori de arta de a vorbi. Vârsta la care îşi rosteşte profeţia îl deosebeşte pe Iezechiel de profeţi ca Ieremia ori Daniel, care au primit darul profeţiei mai devreme. În omilia lui Grigore cel Mare se suprapun explicit două imagini: la treizeci de ani Iezechiel vede cerurile deschizându-se, la râul Chobar; la treizeci de ani Domnul vine la râul Iordan, iar cerurile se deschid deasupra Lui.

Numele profetului[7] apare numai de două ori (în titlu, v. 1,1 şi în adresarea lui Dumnezeu către Israel prin intermediul profetului, v. 24,24). În rest, de nouăzeci şi trei de ori, Dumnezeu i se adresează ca unui muritor, „fiu al omului” sau „fiu de om”[8]. Înţelesul numelui Iezechiel („Dumnezeu este puternic” sau „Dumnezeu întăreşte”) nu este niciodată invocat; poate fi, pur şi simplu, numele pe care i l-au dat părinţii. Despre familia lui Iezechiel nu ştim aproape nimic. Existenţa unei soţii reiese din 24,15-24 (moartea soţiei lui devine prilejul unei acţiuni simbolice, *vide infra*). Situaţia contrastează cu informaţiile referitoare la soţia (sau soţiile) lui Osea, în a cărui carte este marcat rolul proeminent pe care îl joacă neliniştea publică legată de infidelitatea ei (lor); pe de altă parte, în cazul lui Ieremia (16,2) se specifică limpede că i s-a poruncit să nu se căsătorească şi să nu aibă copii. Pentru alte date legate de persoana profetului, *vide* nota la 1,3.

Faptul că profetul îndeplinea funcţia de preot este atestat cert de textul grecesc al cărţii: „Iezechiel, preotul, fiul lui Buzi”[9]; textul grecesc este lipsit de ambiguitatea celui ebraic, în care „preot” ar putea fi ori Iezechiel, ori Buzi. Se poate spune aşadar că Iezechiel era preot sau, în varianta unui acord gramatical diferit, era fiul unui preot numit Buzi. A fost unul dintre

7. *Vide* Klein (1988, p. 3).

8. Gr. υἱὲ ἀνθρώπου.

9. V. 1,3: gr. πρὸς Ιεζεκιηλ υἱὸν Βουζι τὸν ἱερέα.

cei trei mii – ori mai mulţi (Ier. 52,28) – de cetăţeni de seamă ai regatului lui Iuda exilaţi în 597 î.H., o dată cu regele Ioakim, dar nu ştim dacă el îndeplinea funcţia de preot mai înainte de aceste evenimente şi nici ce vârstă avea în anul 597 î.H. (dacă nu interpretăm biografic indicaţia din v. 1,1, *vide supra*). El nu indică numele vreunui alt preot exilat contemporan. Pe de altă parte, chiar dacă nu menţionează nici o singură dată numele lui Ieremia, există numeroase indicii că îi erau cunoscute profeţiile acestuia. Nu ştim dacă Iezechiel l-a întâlnit pe Ieremia când se afla încă la Ierusalim. Este posibil ca tot ce ştia Iezechiel din spusele lui Ieremia să fi provenit din tradiţia orală din Iudeea şi Babilon. El a continuat să transmită mesaje încă un deceniu după Ieremia, dar ultima datare care i se poate atribui este cu vreo douăzeci şi cinci de ani (sau mai mult) înainte de Deutero-Isaia. Iezechiel şi Deutero-Isaia reprezintă de fapt două generaţii diferite ale experienţei exilului: menirea lui Iezechiel a fost să condamne cetatea Ierusalimului în ultimii ei ani, să trateze chestiunea păcatului şi a inocenţei înainte şi după căderea cetăţii şi să aducă argumente pozitive pentru un nou exod, în vreme ce îngrijorările lui Deutero-Isaia reflectă situaţia unui profet de la sfârşitul perioadei exilice, când căderea Ierusalimului era aproape o amintire ştearsă şi când descurajarea provocată de influenţa divinităţilor babiloniene era predominantă.

Grigore cel Mare (Omilia I,1, cap. 6) exploatează onomastica, toponimia şi etnonimia (folosindu-se, probabil, de etimologiile din Ieronim, *In Ez.* 1,3): Chobar înseamnă „greutate”, „îngreunare” (*grauitudo uel grauitas*), Iezechiel înseamnă „tăria lui Dumnezeu” (*fortitudo Dei*), Buzi este „cel privit de sus”, „dispreţuit” (*despectus uel contemptus*), caldeii sunt „cei ce înrobesc”, „aproape nişte demoni” (*captiuantes, uel quasi daemones*). Pornind de la aceste echivalări lexicale, Grigore cel Mare construieşte un tablou încărcat de semnificaţii[10].

Textele biblice nu oferă informaţii gratuite asupra vieţii unui profet. Autorii şi editorii lor nu par să fi fost preocupaţi de biografiile profeţilor. Orice informaţie înregistrată este dată cu un anumit scop, fiind de obicei

10. Iezechiel, fiul lui Buzi – cel dispreţuit –, anunţă că Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat într-un neam care îl dispreţuia pe Dumnezeu: tăria lui Dumnezeu s-a născut aşadar din dispreţ, pentru că a voit să-şi asume trăsăturile de om ale unui popor lipsit de credinţă şi dispreţuitor. El a venit în ţinutul caldeilor, care sunt asemenea demonilor, pentru că îi împing pe ceilalţi să făptuiască nedreptăţi şi să arate necredinţă.

relevantă pentru misiunea profetică. Tocmai de aceea informația biografică tinde să fie fragmentară.

În cazul lui Iezechiel avem doar câteva elemente răzlețe de biografie. Nu ne putem folosi de ele pentru a contura un tablou complet, atât al evenimentelor din timpul vieții lui, cât și al trăsăturilor sale de caracter. Nici nu putem ști dacă imaginea pe care aceste elemente o permit este una echilibrată. Multe dintre ele provin din feluritele gesturi profetice pe care le-a săvârșit profetul. De aceea e greu să luăm *ad litteram* absența durerii, manifestată la moartea soției lui (24,15 *sqq.*), și, în orice caz, nu putem extrage de aici informații asupra relațiilor lui familiale. Acest pasaj, vv. 24,15-21, reprezintă singurul loc din carte unde e adusă la suprafață viața domestică a profetului. El nu se află în recluziune, așa cum par să o sugereze viziunile lui, ci este un om devotat familiei sale. Moartea „desfătării ochilor săi" (ca și adulterul pentru Osea) se transformă într-o lecție și trebuie să servească drept semn că Templul și cetatea vor cădea acum (*vide* și nota la 1,1, despre datele referitoare la persoana lui Iezechiel).

Mărturiile interne ale cărții pot fi rezumate astfel: misiunea lui Iezechiel durează mai bine de două decenii, între 594 și 571 î.H. A fost învestit ca profet probabil la treizeci de ani. Tinerețea sa coincide cu epoca regelui reformator Iosias (639-609 î.H.), Iezechiel fiind în mare parte influențat de importantele reforme politice și cultice întreprinse de rege în anul 621 î.H. Numele cu care i se adresează Dumnezeu constant, în locul propriului său nume, este „fiu de om" (tradus de noi prin „fiu al omului"; *vide* explicația la nota 2,1). Această consecvență în utilizarea unui singur termen este unică și reprezintă o marcă a cărții lui Iezechiel. Nu este improbabil ca Iezechiel însuși să-și fi adunat scrierile și să le fi ordonat pentru a forma din ele o carte, după cum par să indice datele exacte risipite prin toată cartea și care formează anumite secțiuni. Datele oferite de el sunt aranjate într-o succesiune specială: *e.g.* în cap. 26–32, care cuprind profețiile împotriva neamurilor străine, datele sunt la fel de numeroase ca în tot restul cărții, adică șapte. Aceste profeții se întind pe o perioadă mai mare decât cei doi ani de asediu al Ierusalimului.

Evenimentul istoric major pe care l-a trăit profetul ne dă un cadru al vieții lui. Prima cădere a Ierusalimului s-a petrecut în 597 î.H. și a avut ca urmare prima deportare (*cf.* 4Rg. 24,8-17). Când se deschide cartea lui Iezechiel, profetul se află în Babilon, iar din 1,1, 33,21 și 40,1 rezultă că se afla printre primii deportați. În 1,1, anul 593 î.H. pare să fie descris drept anul al treizecilea, reprezentând poate vârsta lui: în conformitate cu Num. 4,23, vârsta de treizeci de ani este adecvată pentru asumarea însărcinărilor preoțești/levitice (deși Num. 8,24 indică 25 de ani).

Din 3,15 (TM) rezultă că trăia într-un loc numit *Tēl 'Abhībh*, unde avea o casă (8,1), lângă râul Chobar; din 1,1-3 reiese că și-ar fi primit învestirea ca profet la 31 iulie 593; în 1,3 e descris ca preot: este evident din restul cărții, precum și din familiaritatea cu care Iezechiel descrie Ierusalimul și Templul, că făcea parte din preoțimea de la Ierusalim. Cât privește condițiile în care trăia Iezechiel, știm numai că avea o casă unde bătrânii poporului veneau uneori să-l întâlnească (8,1; 14,1; 20,1; *cf.* 33,21-22). După informația din 4Rg. 6,32, profetul Elisei din Regatul de Nord îi primea de asemenea pe bătrâni la el acasă.

În 3,25-27 se spune că imediat după chemare a devenit mut; muțenia i-a fost ridicată după cinci ani, când a ajuns la el vestea celei de-a doua căderi a Ierusalimului (587/586 î.H.: 33,21-22; *cf.* 24,27). Sunt multe neclarități legate de muțenia lui; v. 3,27 pare să sugereze că, deși era mut în viața obișnuită, vocea îi revenea periodic, doar pentru a-i îngădui să profețească. Pentru mulți comentatori pare greu de crezut ca Iezechiel să fi fost cu adevărat afectat de muțenie toată această perioadă; îi sunt atribuite profeții în perioada în care se presupune că nu putea vorbi și de aici se poate deduce că muțenia lui fusese de scurtă durată. Versetul 4,27 a fost uneori interpretat ca o încercare editorială de a armoniza realitatea muțeniei și rostirea profețiilor. Muțenia lui Iezechiel[11] poate fi pusă în legătură cu înghițirea sulului de carte în momentul învestirii ca profet: ar putea însemna (fără ca aceasta să fie singura interpretare plauzibilă) că la el au ajuns cuvintele lui Dumnezeu într-o formă scrisă, iar muțenia ar echivala cu obligația lui Iezechiel de a transmite mesajul în formă scrisă, diferită de cea a profețiilor anterioare.

În v. 3,25 profetul apare legat cu funii. Pare să fie o formă figurată de a spune că el fusese atins, pe lângă muțenie, de o stare de paralizie. Episodul poate fi pus în legătură cu gestul profetic din capitolul 4, unde Iezechiel rămâne nemișcat pe o parte și apoi pe cealaltă, vreme îndelungată. Zimmerli sugerează că tovarășii de exil i-ar fi impus nemișcarea, ceea ce ar reflecta o clară opoziție la profețiile lui Iezechiel. Altă legătură posibilă se găsește în v. 3,26: i s-ar fi impus să se închidă în casă (aceasta ar putea fi o

11. *Vide* McKeating (1993, p. 24).

trăsătură permanentă a misiunii lui Iezechiel, de vreme ce nu ni se prezintă niciodată apariţia lui sau vorbirea în public). Când se specifică locul unde se află, acesta este de obicei propria lui casă: acolo este consultat (8,1; 14,1; 20,1; 33,30-31), de acolo îşi face călătoria vizionară (8,1 *sqq.*; 37,1 *sqq.*; 40,1 *sqq.*); totuşi, viziunea inaugurală are loc pe câmp (1,1-3), iar în 37,1, deşi viziunea începe acasă, el contemplă valea oaselor într-un loc deschis.

Viziunea Ierusalimului a fost interpretată de unii ca o călătorie reală a profetului de la Babilon la Ierusalim. În timpul celui de-al doilea asediu al Ierusalimului, în 586 î.H., îi moare soţia (cap. 24), iar Dumnezeu îi impune să nu jelească şi să nu ţină doliu, pentru a arăta că era vorba de un semn divin. După căderea oraşului şi după ce veştile au ajuns la comunitatea din Babilon, Iezechiel a fost dezlegat de muţenia sa. În acest moment, tonul mesajului lui apare schimbat. Pentru ultima parte a vieţii lui Iezechiel deţinem puţine informaţii. Dacă avea treizeci de ani în 593 î.H. e greu de presupus că a mai trăit să vadă ridicarea lui Cyrus şi începuturile întoarcerii; de altfel, nimic din carte nu sugerează aşa ceva. Nu există nici o mărturie că Iezechiel s-ar fi întors vreodată în ţara sa de origine.

În privinţa personalităţii lui Iezechiel, comentatorii au ajuns la concluzii foarte diferite. Dacă ţinem seama doar de istoria textului şi de straturile redacţionale, cu intervenţii şi adăugiri, atunci rămâne prea puţin material pentru un portret credibil. Iezechiel, aşa cum capătă contur în cartea sa, apare ca un extatic cu viziuni elaborate şi stranii, pe care le descrie cu o forţă teribilă. El se exprimă adesea prin puneri în scenă care merg de la reprezentaţii scurte şi simple (cum ar fi bătutul din palme şi bătutul din picior în v. 6,11) până la unele de durată, foarte bizare (*e.g.* asediul din cap. 4 şi episodul tăierii şi împărţirii firelor de păr – cap. 5).

S-a sugerat chiar[12] că unele comportamente stranii atribuite lui Iezechiel în carte ar face dovada unei personalităţi psihotice şi dizarmonice. Un indiciu ar fi muţenia care, dacă luăm textul în sens propriu, pare să-l fi caracterizat vreme îndelungată (3,25-26; *cf.* 33,21-22). Relevant din acest punct de vedere ar putea fi episodul 4,4-8, unde se presupune că profetul a stat pe partea stângă o sută cincizeci sau trei sute nouăzeci de zile (*vide* nota *ad loc.*), iar apoi pe partea dreaptă încă patruzeci; episodul a fost interpretat ca descriind simptome de paralizie. Profetul împlineşte o serie de acţiuni simbolice, dintre care unele sunt bizare ori chiar respingătoare. Toate aceste

12. *Ibidem*, p. 28.

elemente au fost văzute ca reflectare a unei personalităţi dezechilibrate, căreia unii comentatori au încercat să-i pună un nume: afazie, catatonie, catalepsie, hipergrafie, epilepsie, schizofrenie – toate aceste diagnostice au fost propuse, fără a fi până la urmă nici confirmate, nici infirmate, pe fondul frecventei asocieri dintre maladie şi inspiraţie. Avem de-a face cu simple speculaţii, generate în cea mai mare parte de incertitudinile legate de istoria redacţională a cărţii. Exegeţii recenţi nu agreează asemenea interpretări. Pentru ei, conţinutul mesajului lui Iezechiel este în întregime raţional, provenit de la un gânditor puternic, profund şi energic, care a jucat un rol important în remodelarea religiei ebraice pentru a răspunde nevoilor epocii postexilice. Walther Zimmerli (1979, vol. 1, p. 18) consideră că în încercarea de a interpreta personalitatea lui Iezechiel şi structura lui mentală merită să fie luate în consideraţie în primul rând două elemente. Această carte a avut parte de o editare târzie şi, în forma sa actuală, nu poate nicicum să provină de la profetul însuşi. Observaţia se aplică mai cu seamă la Iez. 40–48; la acestea se adaugă acţiunile simbolice: în 4,4-8, un element (socotirea diferită a timpului petrecut în nemişcare, pe o parte şi pe cealaltă) a fost cu siguranţă adăugat ulterior compoziţiei celor trei semne. Al doilea element este faptul că textul de bază al viziunilor şi acţiunilor simbolice prezintă deja o formă puternic stilizată, care nu poate fi citită ca o simplă descriere a unei situaţii biografice. Viziunile şi acţiunile simbolice sunt prezentate cu scopul transmiterii unui mesaj. Ele sunt stilizate într-o formă reflexivă, astfel încât experienţa şi acţiunea puse în lumină uneori nici nu mai pot fi identificate cu limpezime. Elementul biografic este integrat în transmiterea mesajului. Orice evaluare directă a unei situaţii – privind viziunile şi semnele – care nu ţine seama de această trăsătură a stilizării puse în serviciul mesajului se dovedeşte insuficientă.

III. Misiunea

Informaţiile din interiorul cărţii conturează precis momentul chemării profetice a lui Iezechiel: la vremea exilului, aflat departe de Ierusalim, între exilaţi; mesajul pe care trebuie să-l transmită are un conţinut nou, adecvat situaţiei exilice – responsabilitatea individuală, a cărei asumare permite revigorarea speranţei istorice, încununată spaţio-temporal prin Templul reconstruit.

Pasajul iniţial, al învestirii profetice, este comparabil cu chemarea lui Isaia. La ambii profeţi se conturează o viziune a lui Dumnezeu pe tron,

slujit de făpturi cereşti înaripate; ambele texte conţin o pregătire simbolică pentru rostirea profeţiilor: curăţirea buzelor prin foc, la Isaia, şi înghiţirea sulului scris, la Iezechiel. Ambii profeţi urmează să se adreseze unui popor care nu dă ascultare mesajului (*vide* şi Fp. 9, convertirea lui Saul pe calea Damascului: o îmbinare, comparabilă cu cea din Iezechiel, de viziune cerească şi misiune divină, de asemenea cu o pregătire simbolică – pierderea vremelnică a vederii).

Grigore cel Mare îşi începe seria omiliilor dedicate lui Iezechiel cu o prezentare generală a profetului şi a cărţii acestuia, pornind de la o etimologie proprie a termenului *prophetia*: pentru că există trei segmente distincte ale profeţiei (formulare care se referă la trecut, la prezent, la viitor)[13], la două dintre ele sensul propriu al cuvântului se pierde, spune el, căci înţelesul cuvântului ar fi de prevestire a ceea ce se va petrece în viitor: *prophetia dicta sit quod futura praedicat*. De aici s-ar deduce că, atunci când se referă la trecut sau la prezent, profeţia nu şi-ar merita numele; în aceste situaţii ar fi vorba de evocarea unor evenimente din trecut sau indicarea unora din prezent. Exemplele citate de Grigore cel Mare sunt însă din Is. 7,14 (profeţie privind spre viitor), Gen. 1,1 (profeţie despre trecut) şi 1Cor. 14,24-25 (despre prezent). Sensul deplin al termenului „profeţie" nu este aşadar numai ţintirea către viitor, ci unul cu mult mai cuprinzător, şi anume aducerea în centrul atenţiei a ceva ascuns (1,25: *quia prodit occulta*). Profeţia despre prezent se poate referi la un fapt necunoscut nu pentru că ar fi ascuns cu vreo intenţie, ci pentru că se petrece la mare distanţă. Confirmarea unei profeţii se plasează într-un timp diferit de enunţarea profeţiei: trecutul îşi poate găsi confirmarea în viitor, tot aşa cum viitorul poate fi confirmat de trecut; profeţia despre prezent este singura care nu are nevoie de o confirmare într-un alt timp: fiind dezvăluirea unui fapt ascuns vederii, ea se regăseşte chiar în realitatea pe care o pune în lumină.

Când episodul învestirii lui profetice s-a încheiat, Iezechiel s-a întors, marcat de ceea ce văzuse, în locul unde se aflau exilaţii, fără a fi în stare – la început – să dea glas mesajului pe care îl primise. Misiunea îl încarcă de o responsabilitate apăsătoare, dar învestirea în sine este în acelaşi timp autorizarea şi temeiul tuturor acţiunilor lui viitoare. Repetarea, pe ton aprig,

13. *Vide* referirea homerică (trad. de Dan Sluşanschi, Paideia, Bucureşti, 1998) la *Calchas, feciorul lui Thestor, mai bun printre toţi ghicitorii* (*Iliada* 1,70): „cel ce ştia câte sunt şi-apoi câte-or mai fi, câte fost-au", gr. ὃς ᾔδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα.

a avertismentelor divine este semnul lipsei de rezonanţă a mesajului profetic în rândul exilaţilor. Episodul de maximă autentificare a previziunilor lui Iezechiel este în acelaşi timp momentul cel mai dureros pentru viaţa lui individuală: moartea soţiei lui, prevestită o dată cu căderea Ierusalimului, împlinită în acelaşi timp (dar în alt spaţiu, cu o diferenţă care se transferă într-un potenţial decalaj temporal pentru exilaţi).

IV. Cartea

Cartea lui Iezechiel poate fi cercetată, editorial, din două puncte de vedere, cu şanse diferite de evaluare corectă: în devenirea ei şi în forma în care a ajuns la noi. Mai multe cărţi profetice tind către o structură cu trei faţete, trăsătură pe care cartea lui Iezechiel o exemplifică perfect. Schema începe cu profeţii sumbre împotriva poporului, urmate de profeţii împotriva neamurilor străine, urmate la rândul lor de profeţii de speranţă şi izbăvire. În Iezechiel, prima secţiune (judecata asupra lui Iuda şi asupra Ierusalimului) se desfăşoară de la cap. 1 la 24; a doua, împotriva neamurilor străine, e reprezentată de cap. 25–32; mesajul de mântuire şi speranţă apare în cap. 33–48. Demarcaţia nu este rigidă. Prima secţiune conţine posibile profeţii de restaurare (11,14-21; 16,60-63; 17,22-32). În afara profeţiilor împotriva neamurilor, există o condamnare extinsă a Edomului în secţiunea a treia, în cap. 35. Aceste excepţii nu încalcă însă definirea generală a celor trei secţiuni.

Structura cărţii lui Iezechiel, aşa cum arată ea acum, ar putea fi reprezentată prin această schemă:

A. cap. 1–3,21: chemarea lui Iezechiel:
   a. 1: teofania;
   b. 2–3,21: învestirea profetului;

B. 3,22–24,27: profeţiile despre căderea Ierusalimului:
   a. 3,22–7,27: mesajele iniţiale privind judecata;
   b. 8–19: păcatul Ierusalimului;
   c. 20–23: sminteala Ierusalimului;
   d. 24: semnul căderii Ierusalimului (moartea soţiei);

C. 25–32: profeţiile împotriva neamurilor:
   a. 25: vecinii lui Iuda;
   b. 26–28: Tirul;
   c. 29–32: Egiptul;

D. 33–39: profeţiile privind restauraţia:
  a. 33: menirea profetului;
  b. 34: trecutul şi viitorul conducătorilor;
  c. 35: duşmanii lui Israel;
  d. 36: noul legământ;
  e. 37: redeşteptarea poporului;
  f. 38–39: ultimii duşmani;

E. 40–48: poporul lui Dumnezeu:
  a. 40–43: Templul;
  b. 44–46: cultul;
  c. 47,1–12: râul;
  d. 47,13–48,35: ţara şi cetatea.

V. Textul

Conform tradiţiei talmudice, Rabbi Hananiah ben Hezekiah, un învăţat din secolul I d.H., a consumat trei sute de amfore de untdelemn când a încercat să explice pasajele dificile din cartea lui Iezechiel: din pricina discrepanţelor ei cu învăţăturile Torei, cartea se afla în pericol de a fi îndepărtată din canon, de n-ar fi fost strădaniile migăloase ale lui Hananiah ben Hezekiah. Din păcate, roadele muncii lui nu ne-au fost păstrate; scopul a fost însă atins, altminteri am şti acum mult mai puţin despre acest capitol al tradiţiei profetice. Cartea lui Iezechiel se caracterizează nu doar printr-o forţă aparte, ci şi prin originalitate, manifestată atât în conţinutul gândirii sale, cât şi în limbajul adoptat. Într-o oarecare măsură, chiar situaţia în care se afla impunea – ori cel puţin favoriza – noi forme de comunicare. Exilul i-a obligat pe profeţi să se folosescă mai mult de textul scris. Ieremia a recurs la scris pentru a se adresa poporului deportat (Ier. 29,1-32; 30,1-2). După mai mulţi comentatori, Iezechiel pare să fi fost primul profet care şi-a pus extensiv cuvintele în scris. Multe din profeţiile lui par să fi fost concepute ca formă literară de comunicare. Cartea îl prezintă ca profet, dar îl descrie în v. 1,1 ca preot: dubla raportare se află în armonie cu tipul de materiale pe care le conţine cartea, căci acestea par să ţină atât de tradiţiile profetice, viziunile profetice, gesturile simbolice profetice etc., cât şi de cele ale comportamentului preoţesc (decizii şi formulări de legi). Iezechiel dezvoltă formele pe care tradiţiile profetice şi preoţeşti i le puneau la dispoziţie, iar pe baza lor îşi creează mesajul propriu.

Înclinaţiile lui sunt predominant dramatice, cu atât mai mult cu cât o parte însemnată a misiunii profetice trebuie să şi-o desfăşoare în „muţenie". Când încearcă să-şi transmită mesajul celor din jur, el recurge nu la mesajul verbalizat, ci la gestica profetică, de care pare să se fi folosit mai mult decât oricare altul dintre predecesorii săi. Parabolele lui sunt în esenţă dramatice, iar viziunile sunt desfăşurări ample, descrise în detaliu, alcătuind un spectacol grandios. Fie că este vorba de imaginea lui Dumnezeu pe tron în slavă (cap. 1), de bărbatul cu haină lungă şi cingătoare de safir, care ia cărbuni aprinşi din tronul Slavei (cap. 9–10), de corabia Tirului în splendoarea sa (cap. 27) sau de drama văii cu oase uscate (cap. 37), toate sunt spectaculare.

Unii savanţi au atribuit aproape întreaga carte profetului însuşi; alţii i-au negat paternitatea aproape asupra întregii cărţi; extremele sunt evitate de învăţaţi precum Zimmerli, care atribuie cartea profetului şi şcolii lui: ei ar fi terminat opera în linii mari înainte de încheierea exilului.

Din punctul de vedere al istoricului interpretării textului, există câteva faze bine definite. McKeating[14] distinge trei faze mari; chiar dacă nu pot fi net delimitate, ele funcţionează ca repere majore. În prima fază, al cărei final corespunde cu sfârşitul secolului al XIX-lea, cartea nu părea să ridice probleme de interpretare. Chiar după ce critica biblică a început să capete forţă şi a fost aplicată multor cărţi ale Vechiului Testament, cea a lui Iezechiel nu părea să ridice vreo problemă critică acută. În mod repetat s-a afirmat că nu poate fi pus sub semnul întrebării autorul cărţii, întregul ei, de la început până la sfârşit, purtând semnul cert al unităţii de compoziţie. Faza a doua a fost reprezentată de o serie de studii dedicate lui Iezechiel care produceau teorii radicale. În prima decadă a secolului XX exista o uluitoare diversitate de teorii asupra cărţii lui Iezechiel, până acolo încât aproape că rămăsese un singur element asupra căruia cercetătorii se arătau de acord: cartea nu are nici o unitate de compoziţie. Faza aceasta, depăşită acum, a avut răsunet până la mijlocul secolului trecut. Chiar dacă nici acum nu există unanimitate, disparitatea dintre punctele de vedere ale savanţilor este mai puţin marcantă.

A doua fază a criticii lui Iezechiel a fost dominată de recurgerea la tehnicile criticii literare. Aceste tehnici, care au produs rezultate semnificative atunci când au fost aplicate la Pentateuh şi la alte piese de literatură narativă, s-au dovedit mai puţin folositoare în cazul literaturii profetice şi e

14. McKeating (1993, pp. 30 *sqq*.).

cert că au fost insuficiente în elucidarea cărţii lui Iezechiel. În ultimele decenii, aplicarea criticii formale şi studierea tradiţiei textului au fost mai rodnice şi a început să se contureze un consens al comentatorilor: aceasta ar reprezenta a treia fază a criticii asupra cărţii lui Iezechiel.

McKeating[15] explică problemele apărute în faza a doua[16] prin prisma punctelor de vedere dominante, în acea perioadă, asupra naturii religiei israelite. Ideea unei „revelaţii progresive" începuse să domine gândirea multor biblişti, iar religia Vechiului Testament tindea să fie văzută ca o înţelegere tot mai rafinată a ideii de Dumnezeu. Iezechiel, prin câteva aspecte ale textului, intră greu în acest tipar. Sublinierea responsabilităţii

15. *Ibidem*, p. 40.

16. Faza criticii radicale (a doua fază) începuse o dată cu secolul XX, prin opera lui Kraetzschmar, care a folosit distincţia dintre persoana I şi a III-a ca o cheie a originii multiple a cărţii; nu era contestată autenticitatea nici unuia dintre straturi, ci erau doar identificate două recensiuni. El a remarcat prezenţa unor dublete din carte care îi confirmau presupunerea că ar fi contopite aici două forme paralele ale cărţii. O teorie de felul acesta generează firesc interpretări complexe, cu mai multe straturi de recensiuni, eventual combinate. Prima contestare severă a autenticităţii datează din 1924, când Hölscher a afirmat că profetul a fost un poet şi, în consecinţă, opera lui autentică trebuie căutată în oracolele poetice. El considera şi anumite segmente de proză ca autentice, şi anume episodul chemării profetice şi descrierea gesturilor profetice şi a viziunilor; respingea în schimb pasaje poetice ca nefiind în metrul folosit de obicei de Iezechiel. A mai folosit şi alte criterii (de pildă, a respins întregul material referitor la revigorarea speranţei ca fiind neoriginal, excluzând aşadar cap. 33–48, precum şi tot ce considera o reminiscenţă a Deuteronomului, căruia îi atribuia o dată târzie). A păstrat un nucleu de 170 de versete pe care îl considera autentic. La acesta presupunea o adăugire din secolul al V-lea, datorată unui redactor sadocit, urmat de o serie de alţi redactori care au suplimentat textul; după el, redactorul din secolul al V-lea este principalul responsabil pentru carte aşa cum o avem noi acum. La jumătatea secolului trecut, Pfeiffer identifică de asemenea trei stadii distincte în construirea cărţii, vorbind concret de trei „volume", dar îl consideră pe Iezechiel autorul tuturor acestora. Lasă deschisă chestiunea dacă Iezechiel a îmbinat el însuşi cele trei volume într-unul singur ori altcineva a făcut-o mai apoi. El acceptă relativ puţine adăugiri la carte, suspiciunile îndreptându-i-se mai cu seamă asupra cap. 38–39. Critica lui Pfeiffer este mai reţinută. El consideră că profetul şi-a împlinit misiunea la Ierusalim, chiar dacă din carte reiese altceva; admite un proces de compilaţie în mai multe etape, precum şi operaţiuni editoriale şi adăugiri ulterioare epocii lui Iezechiel. Cea mai mare parte din material ar reprezenta însă în mod autentic gândirea lui Iezechiel, privit ca un profet din perioada exilică, aparţinând chiar perioadei în care cartea se presupune că şi-a împlinit misiunea. Punctul de vedere al lui Pfeiffer nu a fost împărtăşit de toţi cercetătorii.

individuale era cu siguranţă văzută ca un element „de progres", dar alte trăsături ale operei lui păreau să ţină de un fond „reacţionar". Supunerea la legi şi interesul faţă de cult nu erau evaluate pozitiv. Preocuparea serioasă pentru ritualuri precum cel al purificării şi incapacitatea de a distinge între ofensele morale şi cele cultice erau văzute ca exemple ale unui tip de atitudine religioasă de care „profeţii luminaţi" se îndepărtaseră. „Monoteismul etic" nu este o etichetă convingătoare pentru ceea ce se predică în Iezechiel. Cercetătorii au fost înclinaţi să vadă un contrast clar între religia profetică (pozitivă) şi religia preoţească (în ansamblu privită ca negativă, prohibitivă). De pe o asemenea poziţie, ei erau mai degrabă stânjeniţi de Iezechiel, care, după cum îl prezintă cartea, este în acelaşi timp şi profet, şi preot; chiar în context profetic, Iezechiel era privit cu reţinere, întrucât unele trăsături precum extazul ori gesturile profetice par să fie de rang inferior. Acestea erau percepute de savanţii generaţiei respective (faza a doua a criticii) ca unele dintre cele mai primitive forme de profeţie, depăşite ulterior. La Iezechiel însă, asemenea fenomene abundă, iar el manifestă extazul în forme extreme şi adoptă un comportament mai degrabă bizar. Concluzia lui McKeating este că problemele referitoare la Iezechiel, în prima jumătate a secolului XX, proveneau în cea mai mare parte a lor nu de la carte, ci de la presupoziţiile exegeţilor moderni.

Faza a treia, reprezentată de comentariile din a doua jumătate a secolului trecut, se defineşte prin trăsături care o delimitează net de faza anterioară. Cea mai evidentă este acceptarea informaţiilor furnizate de carte, acestea plasându-l pe Iezechiel în contextul exilului. Implicit, avem de-a face cu o tendinţă de abandonare a teoriilor care plasau activitatea lui Iezechiel în altă parte decât în Babilon. La acestea se adaugă o reţinere faţă de tehnicile de critică literară (exploatate din plin în faza a doua), care sunt abandonate acum în favoarea metodelor de critică formală şi de tradiţie istorică. Comentatorii acceptă în general că există o parte însemnată de material provenind de la profetul însuşi ori, cel puţin, din perioada exilică apropiată de timpul vieţii lui; ei recunosc în acelaşi timp faptul că, în afara materialului extins datorat profetului şi perioadei exilice, textul a primit adăugiri şi extinderi ulterioare. Pentru demonstraţia lui Zimmerli[17] este fundamentală existenţa unei „şcoli a lui Iezechiel": el consideră că numai în acest context poate fi înţeles procesul de compoziţie a cărţii. Dificultatea de

17. Zimmerli (1979, vol. I, p. 49).

a distinge între contribuţia lui Iezechiel şi cea a şcolii sale[18] poate fi surmontată prin detectarea semnelor unei remanieri, mai ales în pasajele care vorbesc despre noua ordine viitoare. Căderea Ierusalimului reprezintă un punct important: se plasează între învestirea ca profet (593-586 î.H.) şi ultima perioadă a misiunii profetice. Chiar dacă Iezechiel ar fi putut să-şi reediteze singur scrierile şi să le dezvolte, cum a făcut Ieremia, pare imposibil să explicăm cartea, aşa cum o avem noi, fără să postulăm existenţa unei şcoli care a finisat-o, adaptându-i învăţămintele la noile situaţii. Probabil acestei şcoli îi datorăm remarcabila unitate arhitectonică a cărţii. Organizarea ei într-o schemă tripartită se poate datora unui proces de restructurare.

În privinţa redactării cărţii lui Iezechiel există, în linii mari, patru tipuri de opinii[19]: conservatoare (cartea, unitară, scrisă în exil), pseudepigrafice (cartea, unitară, scrisă după exil), radicale (cartea redactată după exil), intermediare (cartea scrisă în exil, dar redactată după aceea). Ceva mai amănunţită era schema oferită la Johan Lust în introducerea la volumul *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation*, 1986, în care sunt publicate lucrările colocviului dedicat lui Iezechiel în anul precedent (Colloquium Biblicum Lovaniense 35, 27-29 august 1985): o atitudine agnostică şi de respingere a chestiunilor istorico-literare (considerate ipotetice); recunoaşterea lui Iezechiel ca autor al celei mai mari părţi din carte, cu intervenţii ale unor editori de mai târziu; caracterul editorial al multor secţiuni din carte, implicând mai multe straturi, provenite din perioade diferite; o poziţie intermediară între precedentele două; într-o ultimă abordare, cartea lui Iezechiel este o compoziţie uniformă editorial şi pseudepigrafică. O trăsătură comună a abordărilor divergente este interesul crescând faţă de aspectele formale, fiind exprimate întrebări noi legate de forma finală a textului: cel păstrat de Masoreţi sau cel din Septuaginta şi Vetus Latina, ori, într-un cadru mai larg, un text care poate fi reconstituit cu ajutorul metodelor criticii de text, în funcţie de martorii textului şi de valoarea lor.

Este cert că, pentru cartea lui Iezechiel, Septuaginta rămâne un martor major al textului, cu numeroasele sale manuscrise precedând cu sute de ani manuscrisele masoretice. Traducerea cărţii nu este în mod obligatoriu

18. *Vide* Blenkinsopp, (1993, pp. 235 *sqq.*).
19. *Vide* Duguid (1994).

rezultatul muncii unui singur traducător. J. Herrmann şi H.St.J. Thakeray au împărţit traducerea grecească a cărţii lui Iezechiel în trei părţi, pe care le-au atribuit unui număr de doi sau trei traducători. Criteriul lor major a fost traducerea numelui divin *'Adhōnāy YHWH* în părţile respective. Soliditatea acestui argument este însă puternic subminată de Papirusul 967 (*vide infra*).

Septuaginta nu oferă un corpus omogen de texte: cărţile Vechiului Testament par să indice modalităţi diferite de traducere, iar uneori chiar diferitele manuscrise ale aceleiaşi cărţi par să conţină traduceri diferite. În cartea lui Iezechiel[20], capitolul 16 pare să se deosebească de textul care-l înconjoară, iar în această evaluare, un rol considerabil l-a jucat Papirusul clasificat de Rahlfs cu numărul 967: descoperit la începutul anilor 1930, textul a fost publicat de F. Kenyon într-o serie de fascicule intitulate „The Chester Beatty Biblical Papyri: Description and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible" (din 1937 până în 1941)[21]. Pare să fie de provenienţă egipteană şi a fost datat în secolul al III-lea d.H.; sunt 21 de foi (42 pp.), dintre care nouă foarte bine conservate, iar două incomplete. Papirusul conţinea şi părţi din cartea lui Iezechiel (alături de Daniel, Suzana, Bel şi balaurul, pasaje fără atribuire certă): cea mai mare parte din cap. 11–17, scrise pe 16 pagini de codex. Kenyon publicase acest text în 1937, fără a formula însă o evaluare amănunţită a aportului ca manuscris-martor.

Pentru cartea lui Iezechiel, mărturiile provenite din peşterile de la Qumran sunt relativ puţine: doar câteva fragmente ale textului ebraic. Cu toate acestea, descoperirile qumranice au avut o influenţă indirectă asupra evaluării textului grecesc al cărţii: ele au condus, în ansamblu, la o estimare superioară a Septuagintei în critica de text. Unele lecturi impuse de manuscrisele ebraice de la Qumran par să concorde cu LXX împotriva TM, indicând aşadar că unele diferenţe prezentate de LXX faţă de TM provin mai degrabă dintr-o ediţie diferită decât din idiosincrasiile traducătorilor.

Cercetarea mărturiilor oferite de Septuaginta pentru textul cărţii lui Iezechiel trebuie să ţină seama de câteva elemente indicate de Lust[22]: mai înainte de utilizarea ei ca martor al textului ebraic, LXX trebuie să fie supusă unui studiu de critică de text în sine; în această operaţie de critică de

20. *Vide* McGregor (1985, pp. 10 *sqq.*).
21. *Vide* şi Johnson, Snyder Gehman şi Kase (1938).
22. Lust (1986, p. 19).

text, o atenție aparte merită secțiunile care deconspiră prezența mai multor traducători; traducerea literală este relevantă atunci când intervin minusuri extinse (în acest caz, originea lor poate fi căutată în etapele de editare a traducerii); în încercările de recuperare a textului originar se ridică întrebări privitoare la identitatea acestui text, de vreme ce textul fiecărei cărți a Bibliei cunoaște o lungă istorie de formare și transmitere – de aceea este posibil ca mai multe forme finale ale textului să fi coexistat o vreme; evaluarea diferențelor dintre TM și arhetipul LXX trebuie să se bazeze pe criterii formale, în condițiile în care se face cu dificultate distincția între critica de text și critica literară.

În editarea unui text critic al LXX[23] sunt de mare utilitate versiunile latinești antice. Vechile traduceri latinești îngăduie lămurirea unor probleme delicate ale istoriei tradiției manuscrise și ale revizuirilor LXX. Unul din martorii prețioși ai textului lui Iezechiel a apărut o dată cu editarea, în 1871, a palimpsestului de la Würzburg, în unciale, din secolul al V-lea[24]. Acesta conținea traducerile vechi latinești ale Profeților; una dintre ele avea finalul capitolul 37 și începutul capitolului 40 din Iezechiel. Presupunerea absenței capitolelor 38–39 nu este însă strict necesară, pentru că o foaie disparată conținea o parte din capitolul 38. Din această mărturie se poate reține doar o incertitudine legată de succesiunea capitolelor 37–40.

VI. Conținutul

Cu foarte puține excepții (vv. 1,3 și 24,24), ansamblul cărții este redat la persoana I a singularului sub forma unor relatări ale profetului Iezechiel. El prezintă revelațiile divine pe care le avusese cu puțin timp înainte, dar și după căderea Ierusalimului în mâinile babilonienilor (587 î.H.). După sistemul cronologic al cărții, aceste revelații au început în 593 î.H., al cincilea an al deportării lui Ioakim (1,2), și au durat până în 573 î.H. (40,1) sau 571 î.H. (29,17), data ultimei revelații a lui Iezechiel.

23. *Vide* Bogaert (1978, pp. 384 *sqq*.).

24. *Vide*: Ernestus Ranke, *Par palimpsestorum Wirceburgensium. Antiquissimae veteris testamenti versionis latinae fragmenta e codd. rescriptis* eruit edidit explicuit E.R., Vienne 1871, in 4°, XVI-432 p., 2 pl.; E.A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores*. Part IX, Oxford, 1959, p. [51], n° 1420.

O parte din profețiile transmise de Iezechiel constituie viziuni grandioase ale divinității și ale cetății sfinte (cap. 1–3; 8–11; 37,1-14; 40–48); experiențele extatice implică o deplasare fizică sau spirituală a profetului (3,12-15; 8,1-3.7.14.16; 11,1.24; 37,1-2). Acțiunea lui Dumnezeu asupra profetului este redată uneori prin formula „mâna lui Dumnezeu a fost asupra mea" (*e.g.* 1,3; 3,14; 8,1) sau, reluând o tradiție a primilor profeți (*e.g.* 1Rg. 10,6; 3Rg. 18,12; 19,12), prin formulări ce-l au ca subiect pe „duhul lui Dumnezeu" (*e.g.* 3,12.14; 8,3). Cea mai frecventă formulă este însă: „A fost cuvântul Domnului către mine".

Pasajul din cartea lui Iezechiel care pare să fi intrat cu precădere în conștiința populară este tabloul din cap. 37, valea oaselor uscate. Unii cititori moderni au considerat cartea greoaie ca stil și conținut, puțin atrăgătoare. Într-adevăr, ea abundă în descrieri lungi, amănunțite, de o verbozitate obositoare (cum este cap. 18), sau chiar în complicate alegorii fantastice (marele vultur din cap. 17), cu un înțeles care se lasă greu deslușit. Profețiile precise, directe, sunt mult mai puține decât la alți profeți (*e.g.* 23,32-34; 24,3-6). Chiar dacă Iezechiel se folosește din plin de imagini dramatice ce se regăsesc la profeții anteriori lui, atât în forma viziunilor, cât și în parabole, ele sunt dezvoltate diferit. Acolo unde profeții anteriori se mulțumesc să schițeze conținutul viziunii fără a o descrie în amănunt, reducând-o așadar la esențial (firul cu plumb TM / diamantul LXX în Am. 7,8; toiagul de migdal în Ier. 1,11), la Iezechiel se vede strădania de a traduce în cuvinte o experiență a divinului receptată la un prim nivel prin viziuni deosebit de complexe, pe care încearcă să le transmită cu cât mai multă precizie, refuzând identificările simplificatoare („și am văzut... ca o înfățișare/asemănare/chip": 1,5.10.16). Din punctul de vedere al viziunilor, sunt folositoare comparațiile dintre Iez. 1,1–3,15 și Is. 6 sau – într-o formă și mai concisă – Am. 9,1; dintre parabole, Os. 1 și 3 trimit la Iez. 16 și 23. Descrierea sau explicitarea amănunțită nu oferă însă un plus de claritate.

Una dintre trăsăturile specifice ale cărții este limbajul. Isaia este în esență o carte de poezie, cu puține și destul de scurte pasaje în proză, Ieremia este mai apropiat de o împărțire echilibrată între proză și poezie, chiar dacă aceasta din urmă pare să predomine. Iezechiel, dimpotrivă, este, în substanță, o carte de proză, cu pasaje poetice ocazionale, dintre care puține au o întindere oarecare; dar nu preponderența prozei e trăsătura distinctivă, ci calitatea ei specifică. Avem de-a face cu o proză repetitivă și cu reminiscențe puternice din pasajele de cult ale Pentateuhului, încărcată de expresii caracteristice și idiosincratice. Iată câteva dintre ele:

Adresarea către profet este cel mai adesea „fiu al omului"; apare de aproape o sută de ori în carte. Nu apare altundeva în VT, cu excepția unui pasaj din Daniel. Adresarea către Dumnezeu sau referirea la El se face cu „Domnul Dumnezeu"; acest dublu titlu nu este specific cărții lui Iezechiel, dar aici apare frecvent (*e.g.* de numai douăsprezece ori la Ieremia, de mai bine de două sute de ori la Iezechiel). „Casă care [Mă] întărâtă" este, în această formă, proprie lui Iezechiel. „(Sunt) împotrivă" – expresia nu se limitează la Iezechiel (apare relativ frecvent și la Ieremia), dar îi este specifică prin frecvență și mesaj. „Eu, Domnul, am grăit" – uneori urmat de „și am făcut" sau „voi face"; apare ca formulă conclusivă ori de încheiere a unei profeții. Altă formulă caracteristică, de asemenea frecventă în finalul profețiilor: „Și vor cunoaște că Eu sunt Domnul". Profetul este îndemnat de câteva ori să-și „ațintească" fața către cineva sau ceva, într-un preambul sever al unei înfăptuiri divine. Caracteristic pentru stilul lui Iezechiel este obiceiul de a introduce o temă prin intermediul unei întrebări, care este de obicei formulată de Dumnezeu; cap. 8 oferă o serie de exemple: 8,6; 8,12; 8,15; 8,17. Printre alte trăsături specifice se înscrie faptul că Iezechiel folosește anumite cuvinte pentru „conducător" și „idol"; cu toate că aceste cuvinte sunt recognoscibile numai în ebraică, traducerile oferă turnúri care mențin distincțiile originare. Viziunile profetice, chiar dacă apar și în alte cărți, au la Iezechiel o ordine diferită a descrierii; *cf.* această particularitate în Iez. 1 și Is. 6, unde este descris în esență același tablou: viziunea lui Dumnezeu pe tron, în slavă. Viziunile lui Iezechiel sunt dominate de trăsături supranaturale, fantastice: cea a văii cu oase uscate din cap. 37 are aceste calități, precum și viziunea inaugurală din cap. 1. Nu sunt lipsite de echivalent în literatura profetică, dar pasajele paralele se găsesc în literatura profeților postexilici, ca în seria Zah. 1,7–6,8. Forma parabolelor și forma viziunilor se apropie mult una de cealaltă. Relatarea despre vulturul cel mare din cap. 17 este prezentată ca o ghicitoare și ca o alegorie (17,2), dând însă senzația că un asemenea conținut este compatibil cu viziunile lui Iezechiel și că ar fi putut fi prezentat în formă vizionară. Există însă și parabole de tip diferit. În alte secțiuni din literatura profetică se află pasaje care cu greu pot fi descrise drept parabole, fiind mai degrabă scurte comparații (doar ceva mai mult decât *similia*), cu puține excepții, cum ar fi Cântecul Viei în Is. 5; forma de parabolă este ocazional exemplificată în literatură în afara profeției oraculare – *e.g.* Jud. 9,7 *sqq*. Parabolele lui Iezechiel sunt însă compoziții extinse. Mai semnificative, din acest punct de vedere, decât parabola vulturului mare sunt parabola copilei găsite, din cap. 16, și cea a

Oholei și Oholibei, din cap. 23. În ambele parabole, profetul spune o poveste amplă, al cărei înțeles se explică ulterior. În seria parabolelor se poate înscrie și profeția împotriva păstorilor lui Israel, din cap. 34.

Forma cărții, în sine, este singulară[25], pentru că nu avem de-a face cu o simplă colecție de profeții, ci cu o implicare autobiografică elaborată cu grijă. Profetul se exprimă într-o manieră criptică și indirectă, prin parabole și alegorii, acordând un loc privilegiat descrierii unor fenomene de tip extatic. Prin numeroase aspecte ale sale (*e.g.* bogăția imaginilor fantastice, prezența personajului interpret, modul de a descrie lumea mântuită etc.), cartea lui Iezechiel anticipează tradiția apocaliptică, pe care o va influența în felul acesta profund. Ansamblul cărții apare tot mai mult ca una din reflecțiile cele mai profunde asupra semnificației exilului și asupra implicațiilor acestuia în definirea identității lui Israel, asupra dreptății divine și restaurării comunității postexilice.

Mesajul lui Iezechiel e mai aspru decât mesajul contemporan al lui Ieremia (aflat la Ierusalim), care – *vide* Ier. 38,17 – nu excludea posibilitatea cruțării lui Israel, chiar în timpul asediului final, cu condiția unei capitulări. Întregul efort al lui Ieremia se concentrează asupra încercărilor de a-i convinge pe cetățenii Ierusalimului să accepte jugul lui Nabucodonosor, un fapt de acum împlinit. Absența acestor trăsături din Iezechiel e o mărturie decisivă[26] *împotriva* plasării lui Iezechiel și a acțiunilor lui simbolice în Ierusalim. Mai mult, în severitatea extremă a mesajului se face auzită vocea profetului exilat, care știe că judecata asupra lui Israel este iminentă. Din 597 î.H. va fi cunoscut el însuși (în interpretarea cea mai plauzibilă a textului cărții lui Iezechiel) experiența exilului.

Mesajul lui Iezechiel comportă două puncte centrale: caracterul inevitabil și irevocabil al judecății, care urmează să fie totală, și convingerea că judecății i se putea supraviețui și că Dumnezeu dorește ca poporul Său să supraviețuiască. Responsabilitatea individuală este elementul central al acestui mesaj. Păcatul și ispășirea, judecata și speranța sunt în ansamblul lor potențate de ceea ce fiecare om în parte poate face. În linii mari, păcatul e denunțat și de profeții de mai înainte, Amos și Isaia (*e.g.* diatriba împotriva păstorilor din Iez. 34). În sfera religiei, cartea cataloghează aceleași vechi ofense aduse de idolatrie și de apostazie, ca și predecesorii lui Iezechiel

25. *Vide* Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi, Cristophe Nihan (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Geneva, 2004, *ad loc.*
26. *Vide* Zimmerli (1979, vol. 1, p. 177).

(*e.g.* cap. 8). Formele de idolatrie variază puţin de la o generaţie la alta, iar acuzaţiile de bază rămân aceleaşi. Diferenţa ce se remarcă în cartea lui Iezechiel ţine de accentul pus pe respectarea sabatului şi a regulilor de puritate. Iezechiel se deosebeşte esenţial de literatura profetică anterioară nu în înserierea păcatelor, ci în limbajul folosit în legătură cu ele. Cartea preferă utilizarea limbajului preoţesc-cultic de acuzare. Păcatele sunt repetat descrise ca „urâciuni", cu trimitere directă la ceea ce stârneşte dezgustul. Termenul nu este strict sacerdotal (fiind folosit şi în alte texte, *e.g.* în cartea lui Daniel sau în cartea Proverbelor), dar apare predominant cu această interpretare; este atestat şi în Is. 1,13, într-o formulare ironică; Ieremia foloseşte şi el cuvântul de câteva ori. În schimb, la Iezechiel apare de patruzeci de ori.

Publicul cărţii lui Iezechiel reprezintă elementul-cheie pentru înţelegerea mesajului, iar codul pare să fie memoria trecutului[27]. Iezechiel proiectează capacitatea de a cunoaşte viitorul asupra celor care îi ascultă profeţia sau o percep într-o reprezentare. Comunitatea exilică trebuie să se definească pe sine nu prin trecut, ci prin viitorul promis de Dumnezeu. Autorul îi disociază pe exilaţi de trecutul lor motivându-i să privească prăbuşirea Ierusalimului ca pedeapsă meritată pentru infidelitatea pe care Israel a manifestat-o în trecut, oferindu-le totodată speranţa în intervenţia mântuitoare a lui Dumnezeu.

O componentă proeminentă a cărţii lui Iezechiel este reprezentată de profeţiile jucate, mimate, puse în scenă – pe care le-am putea numi profeţii întrupate sau profeţii mute. Ele au o contribuţie însemnată la specificitatea stilului. Profeţia mută este o trăsătură vădit endemică în profetismul biblic. În naraţiunile despre profeţii timpurii găsim numeroase exemple, dintre care probabil mai bine cunoscut este 4Rg. 11,29 *sqq*. Căsătoria lui Osea este văzută de comentatori ca un fel de profeţie întrupată, ca şi, mai târziu, refuzul lui Ieremia de a se căsători (Ier. 16,1-4).

În cartea lui Ieremia există câteva profeţii întrupate, prezentate detaliat: 19; 27–28; 35 şi (un exemplu bizar) 13,1-11. Iezechiel se foloseşte mai mult şi într-o formă mai elaborată decât Ieremia de aceste modalităţi. Mimarea asediului aşteptat al Ierusalimului, în cap. 4, constituie un bun exemplu, ca şi (mai scurt, dar mai ciudat) tăiatul părului la începutul cap. 5. Alte exemple: 12,1-16; 12,17-20, probabil 21,6-7; 21,18-20; 24,15-24; 37,15-23.

27. *Vide* Lapsley (2000, pp. 187-189).

Indiferent de motivele care se află la originea acestor profeţii mute, mesajul convertit în gestică este încărcat de mister şi simbolistică, gestul sugerând în vremea aceea un caracter de irevocabilitate. Mai presus de toate, e vorba aici de impresionarea publicului, cu scopul de a-i trezi adeziunea.

Absenţa verbalizării se poate transforma într-o modalitate de protejare a mesajului, care îşi dezvăluie sensurile doar celor care vor să-l înţeleagă, şi îl lasă pe autor la adăpost de interpretările *ad litteram*. Totodată, în Iezechiel există şi formulări care par să-i îngăduie profetului acelaşi tip de protecţie. Interpretarea în notă cifrată a pasajului Iez. 38–39 (Gog şi Magog) pare plauzibilă, chiar dacă demonstrarea ei este anulată tocmai de mecanismul de funcţionare[28]. Formal, acestea ar putea fi enumerate între profeţiile împotriva neamurilor străine, abundente în cartea lui Iezechiel. Stilul lor este însă distinct; în plus, în forma actuală a cărţii, ele nu se află între profeţiile împotriva neamurilor şi este evident că nu sunt percepute ca parte a lor. S-au formulat numeroase întrebări legate de profeţiile respective, între care unele ţin de plasarea în corpus, iar altele, de istoricul redacţional şi, implicit, de atribuirea lor lui Iezechiel însuşi sau celor care au adus adăugiri cărţii. În afara chestiunilor exterioare, profeţiile împotriva lui Gog şi Magog rămân greu de interpretat, cu precădere datorită potenţialei lor dimensiuni eshatologice, cu un material apocaliptic ce pare să fi fost adăugat ulterior, când iudaismul manifestă un interes crescând pentru acest subiect. Numele înseşi, Gog şi Magog, au fost diferit interpretate (*vide infra*, notele *ad loc.*). În varianta cel mai larg răspândită, Gog ar fi identificat cu regele lydian Gyges, un personaj care nu putea reprezenta o ameninţare istorică. Magog pare să derive dintr-o tradiţie prezentă şi în Gen. 10. Citirea în notă cifrată identifică ţinutul lui Gog cu Babilonul, iar distrugerea este un mesaj codificat dens privind nimicirea puterii babiloniene. Păstrând această linie de interpretare, „Magog" ar echivala cu Babel (termenul ebraic pentru Babilon), prin înlocuirea fiecărei litere cu următoarea şi citirea inversă. Ipoteza, oricât de atrăgătoare ar fi, este imposibil de verificat: textul nu poate conţine cheia cifrului.

Altă trăsătură neobişnuită a cărţii lui Iezechiel este frecvenţa cu care vorbeşte despre translocări rapide[29]. Cea mai neaşteptată dintre ele apare la începutul capitolului 8, unde Iezechiel este apucat de părul din creştet de o

28. *Vide* McKeating (1993, pp. 114 *sqq.*).
29. *Ibidem*, pp. 20-21.

ființă din sfera divină și dus din Babilon la Ierusalim. În 11,1, aflat încă la Ierusalim, el este ridicat de Duhul lui Dumnezeu. În 11,24, e întors în același chip în Babilon. Ceva similar se petrecuse în 3,12 și 14; *vide* și 37,1. În 40,1-2 profetul merge din nou la Ierusalim, dar de data aceasta expresiile folosite diferă. Aici nu mai vorbește direct de translocație, ci spune: „mâna Domnului a fost asupra mea". Pare greu de spus dacă expresiile descriu același tip de experiență.

Dintre temele mitice care pot fi identificate în cartea lui Iezechiel se disting muntele sacru și *hybris*-ul regal[30]. Și lumea extra-biblică, și VT cunosc un munte sacru pe care îl numesc în chip diferit. Chiar dacă munții respectivi sunt indicați cu nume precise, ei nu par să aibă adevărate corespondențe geografice, ci sunt mai degrabă simboluri literare, sălașuri ale divinității; regele Tyrului, pe de altă parte, ale cărui trăsături preeminente fuseseră înțelepciunea și nemurirea, se semețește, făcându-se vinovat de *hybris*, și se prăbușește de pe Muntele Sacru în lăcașul morților (Iez. 28,6.16-18).

Cartea lui Iezechiel formează o unitate retorică[31]. Părțile sale componente nu ating situații retorice diferite, ci sunt menite în ansamblul lor să contureze conștiința de sine a unei comunități aflate în criză; unitatea retorică a cărții nu echivalează cu definirea ei ca întreg literar. Coerența cărții lui Iezechiel poate fi înțeleasă prin actul de comunicare pentru care a fost compusă cartea.

Rezumând, elementele novatoare ale cărții lui Iezechiel ar fi: modul de raportare la trecut, Legământul de la Sinai fiind un punct de referință pe care noua intervenție salvatoare a lui Dumnezeu îl va depăși (16,60); această intervenție nu este declanșată de convertirea poporului, ci izvorăște din pura bunăvoință a lui Dumnezeu („pentru Numele Meu cel sfânt" – 36,22), iar căința omului îi urmează (16,62.63; 36,30-31), în virtutea schimbării interioare pe care o înfăptuiește duhul lui Dumnezeu (18,31; 11,19; 36,27); insistența asupra responsabilității individuale este legată și de tema convertirii, oricând posibilă și dorită de Dumnezeu (18,23.32 etc.); în privința regelui davidic al viitorului, personajul „mesianic", accentul este pus asupra dependenței de Dumnezeu (este numit doar „căpetenie" – 34,24 etc.) și asupra responsabilității (este numit „păstor" – 34,23; 37,24); chiar dacă statutul sacerdotal îl face pe Iezechiel deosebit de sensibil față de soarta

30. *Vide* Pennachini (1973, pp. 83 *sqq.* și 99 *sqq.*).
31. *Vide* Renz (1999, pp. 249 *sqq.*).

Templului, el are conștiința vie că prezența lui Dumnezeu nu depinde de acesta („slava" părăsește Templul, pare a-i însoți pe exilați, și se întoarce o dată cu ei în sanctuarul restaurat – 43,2-5); finalul cărții, așa cum apare în TM și în unele manuscrise grecești ale LXX, exprimă esența fericirii poporului mântuit: „Domnul este acolo". Aceste idei centrale, chiar dacă sunt presimțite sau chiar exprimate și de alți profeți, sunt puternic subliniate în cartea lui Iezechiel.

VII. Relația cu alte texte profetice

Deși prezintă particularitățile ei, cartea lui Iezechiel are puncte de legătură cu alte texte profetice. Relația cu Ieremia este vădită. Cadrul general dezvăluie similitudini și deosebiri: pentru Ieremia, problema exilului și a înstrăinării de Templu și de Pământul făgăduinței se punea mai puțin dramatic. El părea gata să admită posibilitatea unei religii în care chivotul (simbolul vechi al prezenței divine în sanctuar) ar fi putut lipsi (Ier. 3,16). Pe de altă parte, similitudinile pot fi văzute ca manifestări de dependență[32]. Cartea lui Iezechiel dezvoltă adesea ceea ce la Ieremia e doar sugestie ori metaforă; construcțiile lui Iezechiel sunt cu mult mai ample. *E.g.*, Iez. 18 pare să ia ca punct de pornire Ier. 31,29-30, citarea proverbului despre aguridă; refuzul lui Iezechiel de a jeli la moartea soției lui (v. 24,16) poate fi văzut ca o extindere a pasajului Ier. 16,5; Iez. 37, viziunea văii oaselor, își poate avea originea în meditația lui Ieremia din 8,1-3.

La nivel formal, Iezechiel se prezintă mai omogen decât Ieremia; el este însă mult mai opac în privința originii elementelor componente. Cartea poartă o marcă distinctivă, conferită de dominația omniprezentă a glasului unui *ego*, insistența asupra unor date și cifre precise și asupra unei cronologii secvențiale aproape pure, precum și de caracterul specific, literar și livresc, al limbajului[33].

Redactarea cărții lui Iezechiel prezintă numeroase puncte comune cu redactarea cărții lui Isaia[34], mai ales în ceea ce privește rolul acordat profețiilor împotriva neamurilor păgâne în structurarea cărții. Asemănările pregnante cu oracolele lui Isaia și Ieremia împotriva Egiptului[35] sugerează că profeții

32. *Vide* McKeating (1993, p. 95).
33. *Vide* Alter și Kermode (1987, p. 194).
34. *Vide* Gosse (1997, p. 27).
35. *Vide* Boadt (1980, pp. 174 *sqq.*).

majori au împărtăşit un fond comun de teme în privinţa Egiptului: secarea Nilului: Is. 19,5; Iez. 30,12; Egiptul ca toiag frânt: Is. 36,6; Iez. 29,6 *sq*.; Egiptul dat pe mâna unui stăpân aspru: Is. 19,4; Iez. 29,17 *sq*.; Egiptul va învăţa să-L cunoască pe *YHWH*: Is. 19,21; Iez. 29,21; Egiptul va fi mai târziu mântuit: Is. 19,22; Iez. 29,15 *sq*.; apele Egiptului vor seca: Is. 19,6; Iez. 32,2; ţara Egiptului căzută în ruină: Iez. 29,10; Ier. 44,6; cetăţi părăsite: Iez. 30,12; Ier. 46,8; sabie şi foc deodată asupra Egiptului: Iez. 30,16 *sq*.; Ier. 43,11; monologul trufaş al faraonului: Iez. 29,3.9; Ier. 46,8.

O deosebire majoră dintre Iezechiel şi Isaia o constituie absenţa profeţiilor împotriva Babilonului la cel dintâi. Explicaţia se află probabil în contextul istoric şi în definirea spaţială a misiunii lui Iezechiel. Dificultatea de a insera oracole împotriva Babilonului a putut provoca dezvoltarea din episodul Gog şi Magog (*vide supra*).

Cartea lui Iezechiel se referă la o perioadă relativ puţin întinsă în timp, întreaga redactare a cărţii fiind centrată pe distrugerea primului Templu şi pe perspectivele de reconstrucţie. Dincolo de valoarea sa referenţială, sistemul cronologic în sine serveşte în egală măsură la sublinierea acestui lucru. Sanctuarul deţine la Iezechiel o poziţie mai însemnată decât la Isaia, fapt explicabil prin calitatea sacerdotală a lui Iezechiel (*vide* v. 1,3).

VIII. Comentarii patristice

Cartea lui Iezechiel este reflectată în două serii de comentarii patristice: omiliile lui Origen şi ale lui Grigore cel Mare[36], importante deopotrivă prin conţinut şi prin autoritatea celor care le-au compus.

Istoria formei în care omiliile lui Origen au ajuns la noi ţine de complexitatea relaţiilor nu doar culturale, ci şi lingvistice care îi sunt caracteristice. Origen este deţinătorul unui renume incontestabil prin *Hexapla*, operă de critică de text; chiar dacă nu s-a păstrat în întregime, rămâne un reper fundamental în istoria textului Vechiului Testament. S-a

36. Pentru a nu încărca notele infrapaginale, referinţele la omiliile lui Origen şi ale lui Grigore cel Mare au fost grupate într-o secţiune aparte, „Note complementare", la sfârşitul traducerii. Trimiterile la aceste două serii de omilii respectă numerotarea impusă de cele două ediţii din SC: Grégoire le Grand, *Homélies sur Ézéchiel*, texte latin; Introduction, traduction et notes par Charles Morel; vol. 1 (c. I), Cerf, Paris, 1986; vol. 1 (c. II), Cerf, Paris, 1990; Origène, *Homélies sur Ézéchiel*, texte latin; Introduction, traduction et notes par Marcel Borret, Cerf, Paris, 1989.

păstrat într-o formă abreviată, *Tetrapla*, care conţine numai traducerile VT (fără cele două serii de texte ebraice, cu caractere ebraice şi cu caractere greceşti): Septuaginta, Aquila, Symmachus, Theodotion. Origen a alcătuit omilii pentru cea mai mare parte a textului biblic. În ceea ce priveşte cărţile profetice, s-au păstrat omiliile la Isaia (9), Ieremia (21[37]) şi Iezechiel (14[38]).

Omiliile şi comentariile la cartea lui Iezechiel erau extinse, fiind împărţite în douăzeci şi cinci de volume, despre care se spune că ar fi fost compuse în Cezareea Palestinei şi la Atena, aşadar în a doua parte a vieţii sale. Din tot acest ansamblu de texte în limba greacă s-a păstrat un singur fragment, şi anume o parte din volumul al XXI-lea. Ieronim a tradus în limba latină paisprezece dintre omiliile lui Origen, pentru care nu ni s-a păstrat nici o sursă grecească. Atunci când şi-a asumat traducerea omiliilor la Iezechiel ale lui Origen (...Origenem faciam Latinum), Ieronim a lucrat parcurgându-le pe rând (*...per interualla dictaui*), nu în dezordine, cum lucrase la omiliile la Ieremia (*confuso ordine*). Rufinus, contemporanul şi, ulterior, inamicul lui Ieronim, vorbeşte fără echivoc despre intervenţiile masive în text ale traducătorului, care va fi îmbogăţit textul cu adăugiri şi explicaţii ori de câte ori considera că este necesar pentru a fi mai bine înţeles.

Cealaltă serie de omilii i se datorează lui Grigore cel Mare. Ele sunt împărţite în două cărţi: primele douăsprezece omilii (care formează cartea I) comentează capitolele 1–4 din Iezechiel, iar ultimele zece (cartea a II-a) prezintă conţinutul capitolului 40. Intenţia lui Grigore cel Mare este de a explica în detaliu, ordonat, întreaga carte a lui Iezechiel; are însă nevoie de opt omilii pentru a parcurge numai primul capitol şi justifică (Omilia I,9, cap. 1) această amploare prin caracterul ermetic, marcat de pasaje obscure (*magnis obscuritatibus clausum*), în a cărui ţesătură par să se vadă noduri de mistere (*quibusdam mysteriorum nodis ligatum*). O singură omilie (a noua) atinge ritmul dorit de autorul ei, acoperind un capitol întreg al cărţii lui Iezechiel (cap. 2). Această aparent nedorită zăbovire asupra unor pasaje dificile, numeroase în Iezechiel, explică ruperea ordinii de desfăşurare a omiliilor. Cartea a doua începe de-a dreptul de la cap. 40 (fără a reuşi însă să comenteze textul până la capăt). Minuţiozitatea comentariului este impresionantă şi compensează din plin restrângerea la o zecime din textul cărţii lui Iezechiel.

37. Dintre acestea, 7 sunt păstrate în limba greacă, 2 în latină, 12 în greacă şi latină.

38. *Vide infra*.

Un detaliu iconografic vrea să sugereze caracterul inspirat al omiliilor la Iezechiel. Papa Grigore cel Mare este reprezentat cu un porumbel, simbol a cărui origine va fi relatată de Petrus Diaconus (*Vita*, XXVIII): Grigore cel Mare își dicta omiliile la Iezechiel având între el și secretarul său o draperie trasă; pentru că adesea papa rămânea tăcut vreme îndelungată, secretarul, cuprins de curiozitate, a făcut o despicătură în draperie. Astfel a văzut un porumbel pe creștetul papei, cu ciocul așezat între buzele lui: când porumbelul își retrăgea ciocul dintre buzele papei, acesta vorbea, iar secretarul îi nota vorbele. Tabloul amintește discret cartea cu gust de miere pe care a înghițit-o Iezechiel și care s-a transformat mai apoi în cuvânt divin, transmis oamenilor.

*

Exegeza modernă a cărții lui Iezechiel este dominată de două nume: Walther Zimmerli și Johan Lust. Zimmerli (*vide* Bibliografia) este autorul unui comentariu riguros, în două volume masive, care și-a pus amprenta asupra cercetărilor ulterioare. Johan Lust este în prezent personalitatea dominantă a studiilor dedicate lui Iezechiel, ca autor al unui număr covârșitor de articole și studii, precum și în calitate de coordonator al volumelor de specialitate. Între acestea se distinge *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation*, dedicat memoriei lui Walther Zimmerli. Apărută în 1986, această carte conține lucrările colocviului „Iezechiel", ținut la Leuven în 1985.

Ioana Costa

Iezechiel

1 [1] Și a fost [așa:] în anul al treizecilea, în luna a patra, [în ziua] a cincea
a lunii, mă aflam eu în mijlocul celor robiți la râul Chobar; și s-au deschis

---

1,1-3 Cele trei versete introductive (1-3) îndeplinesc o dublă funcție: ele prefațează viziunile mărețe ale profetului și formulează o încadrare cronologică; în același timp, dau anumite informații biografice referitoare la profet, care echivalează în conținut cu pasajele ce stau în fruntea celorlalte cărți profetice. După introducerea simplă, la persoana întâi, care concordă în stil cu descrierile ulterioare din vv. 4 *sqq*., se produce o schimbare neașteptată, de formulare la persoana a treia (*cf.* Zimmerli, *ad loc.*). Diferența de raportare față de Iezechiel – persoana I sg., în primul verset, și a III-a sg., în ultimul – pare să indice o suprapunere de texte, survenită probabil în cursul redactărilor succesive ale cărții. ♦ Wevers constată că versetele 1,1-28 constituie unul dintre cele mai dificile pasaje din VT, atât din pricina conținutului său simbolic, cât și din pricina transmiterii textului; comentatorii presupun că textul originar era cu mult mai redus cantitativ și, poate, mai limpede. ♦ Primele două capitole sunt comparabile cu chemarea lui Isaia. La ambii profeți se conturează o viziune a lui Dumnezeu șezând pe tron, slujit de făpturi cerești înaripate; ambele texte conțin o pregătire simbolică pentru rostirea profețiilor: curățirea buzelor prin foc la Isaia și înghițirea sulului scris la Iezechiel (2,8). Amândoi profeții urmează să se adreseze unui popor care nu dă ascultare mesajului. *Vide* și Fapte 9, convertirea lui Saul pe calea Damascului, o îmbinare, comparabilă cu cea din Iezechiel, de viziune cerească și misiune divină, de asemenea cu o pregătire simbolică: pierderea vremelnică a vederii. *Vide* Wevers, *ad loc.*

1,1 Această structură a frazei (formulă introductivă, referire la dată, *apodosis*) este frecventă la Iez., *cf.* 3,16; 8,1; 20,1; 26,1; 29,17; 30,20; 31,1; 32,1.17; 33,21; *vide* și 16,23 *sq.* ♦ „în anul al treizecilea": indicația cronologică din acest verset de început a fost felurit interpretată de comentatori, rămânând o problemă care nu și-a găsit rezolvarea. Citirea ei în cheie istorică (al treizecilea an al domniei lui Manasse, a lui Nabopolassar sau de la reforma lui Iosias) este contrazisă de datele existente sau, în cazul celei din urmă, pare să fie o simplă presupunere cu șanse nesigure de a fi corectă. Citirea în cheie editorială (data publicării cărții încheiate) este contrazisă de prezența acestor indicații în unele manuscrise antice, într-un colofon plasat la finele textului, nu la începutul lui. Renunțarea la toate aceste interpretări se poate concretiza în emendarea textului (chiar dacă nu există variante manuscrise care să o susțină): „treizeci" devine în felul acesta „trei" (al treilea an al lui Sedekias, care nu era totuși al cincilea an al captivității

cerurile şi am văzut vedenii ale lui Dumnezeu: 2 [în ziua] a cincea a lunii ([era] acesta anul al cincilea al robiei regelui Ioakim), 3 a fost cuvântul

---

lui Ioakim, *cf.* 1,2) sau „treisprezece" (al treisprezecelea an al domniei lui Nabucodonosor). Fixarea cronologică a prorocirilor nu era o caracteristică a profeţilor timpurii (*vide* Amos, Osea, Michea); din acest punct de vedere, situaţia este diferită la Ieremia, precum şi în literatura postexilică (Aggeu şi Zaharia). *Vide e.g.* Wevers, *ad loc.* ♦ „mă aflam eu": pentru că Iezechiel cunoaşte evenimentele curente din Iuda (citează vorbe ale celor ce încă trăiesc acolo în 11,3.15; 12,22; 18,2; 33,24), pentru că un om din Ierusalim, pe nume Pelatiah (LXX, Phaltias), moare în timpul unei cuvântări de-a lui (11,13) şi pentru că publicul căruia i se adresează include uneori şi cetăţeni ai Ierusalimului, unii savanţi au presupus că personajul istoric şi-ar fi rostit profeţiile la Ierusalim, fie în întregime, fie măcar în parte. Cartea îl plasează însă constant în Babilon, Ierusalimul apărându-i în vedenii profetice. S-au emis şi explicaţii de tip raţionalist: faptul că el cunoştea Ierusalimul contemporan s-ar putea datora fie propriei sale experienţe, fie relatărilor care ajungeau la exilaţi în Mesopotamia datorită unei corespondenţe, aparent foarte activă, dintre ţinutul exilaţilor şi patrie; moartea lui Pelatiah este o problemă istorică pentru orice comentator, indiferent de plasarea geografică a profetului – ea poate reprezenta doar o dovadă simbolică a îndeplinirii efective a cuvântului divin (*cf.* cap. 3). În ce priveşte condiţiile în care trăia Iezechiel, ştim numai că avea o casă unde bătrânii poporului veneau uneori să-l întâlnească (8,1; 14,1; 20,1; *cf.* 33,21-22). După informaţia din 4Rg. 6,32, şi profetul Elisei din Regatul de Nord îi primea pe bătrâni la el acasă. ♦ „în mijlocul celor robiţi", *litt.* „în mijlocul robiei" sau „în mijlocul grupului de prizonieri"; secvenţa pare să fie în contradicţie cu 3,15. Gr. αἰχμαλωσία înseamnă „prizonierat", „captivitate", dar şi „grup de prizonieri" (*cf.* LSJ). Am păstrat termenul „robie" (şi în versetul următor) pentru că este tradiţional, dar condiţia evreilor în Babilon a fost aceea de deportaţi, nu de sclavi. TM are *gōlāh*, „deportare", „exil". ♦ „Chobar": ebr. *Kᵉbhār*. Ar putea fi vorba de canalul lateral al Eufratului, care porneşte din Babilon spre Warkha.
1,2-3 Aceste versete conţin singura referire la Iezechiel la persoana a treia (atestarea din 24,14 este parte a unui citat) şi, cu un substanţial consens al comentatorilor premoderni şi moderni, se poate spune că reprezintă o glosă.
1,2 „Ioakim": LXX numeşte astfel două personaje diferite, care s-au succedat la tron: primul este *Yᵉhōyāqīm* (609-598), iar al doilea, fiul acestuia, *Yᵉhōyākīn*, zis şi Iechonias (598-597) – *cf.* 4Rg. 24,6; 1Par. 3,16 etc. ♦ Oricare ar fi fost sistemul de datare folosit în primul verset, în al doilea indiciul este clar în concordanţă cu sistemul uzual de datare al acestei cărţi, care are ca punct de pornire deportarea lui „Ioakim" (Iechonias). Data exactă a acesteia este cunoscută din Cronica Babiloniană: 22 aprilie 597 î.H. „Ioakim" este numit rege, cu toate că nu mai domnea; el fusese recunoscut oficial ca rege al lui Iuda (chiar în captivitate) atât de babilonieni, cât şi de Iuda; Sedekias era mai degrabă regentul lui decât rege în nume propriu (*vide* Wevers, *ad loc.*).
1,3 „Iezechiel": Klein (1988, p. 3) observă că numele profetului apare doar de două ori în text (titlu, 1,3 şi adresarea lui Dumnezeu către Israel prin intermediul profetului, 24,24). În rest, de nouăzeci şi trei de ori, Dumnezeu i se adresează ca unui muritor, „fiu

Domnului către Iezechiel, preotul, fiul lui Buzi, în ţara caldeilor, la râul Chobar. Şi a fost asupra mea mâna Domnului, 4 şi am privit şi, iată, o

---

al omului" (*vide* nota la 2,1). Numele lui este format pe un imperfect verbal, care poate fi interpretat ca exprimarea unei dorinţe a părinţilor: „să-l întărească Dumnezeu". Înţelesul numelui Iezechiel („Dumnezeu întăreşte/să întărească"), chiar dacă nu este nepotrivit pentru tipul de relaţie pe care Dumnezeu îl are cu profetul, nu este totuşi niciodată invocat pentru a clarifica această relaţie. Pare să fie, pur şi simplu, numele pe care i l-au dat părinţii. ♦ Numele lui Iezechiel mai apare însă, de pildă, şi în 1Par. 24,16 ca nume al celui de-al douăzecilea preot din cele douăzeci şi cinci de clase preoţeşti care îşi împărţeau îngrijirea templului. Chiar dacă în Paralipomene se consideră că împărţirea în clase preoţeşti ar fi avut loc în vremea davidică, este posibil să avem aici numele unei clase preoţeşti postexilice. Nu se poate stabili însă cu certitudine dacă Iezechiel, care provenea dintr-o familie preoţească din Ierusalim, se afla într-o legătură strânsă cu această clasă preoţească. Vezi şi nota 1,1. ♦ „Iezechiel... fiul lui Buzi": ebr. *Yᵉhezᵉqē'l... ben Būzī*. ♦ Despre familia lui Iezechiel nu ştim aproape nimic. Existenţa unei soţii reiese din 24,15-24 (moartea soţiei se transformă în prilejul unei acţiuni simbolice, *vide infra*). Situaţia contrastează puternic cu informaţiile referitoare la soţia (sau soţiile) lui Osea, în a cărui carte este marcat rolul proeminent pe care îl joacă neliniştea publică legată de infidelitatea ei (lor); pe de altă parte, în cazul lui Ieremia (16,2) se specifică limpede că i s-a poruncit să nu se căsătorească şi să nu aibă copii. ♦ „Iezechiel, preotul, fiul lui Buzi": textul grecesc este lipsit de ambiguitatea celui ebraic, în care „preot" ar putea fi ori Iezechiel, ori Buzi. A fost unul dintre cei trei mii (ori mai mulţi) (Ier. 52,28) de cetăţeni de seamă ai Iudeei exilaţi în 597 î.H., o dată cu regele Iechonias, dar nu ştim dacă el îndeplinea funcţia de preot înainte de aceste evenimente şi nici ce vârstă avea în 597. El nu indică numele vreunui alt preot exilat contemporan. Pe de altă parte, chiar dacă nu menţionează nici o singură dată numele lui Ieremia, există numeroase indicii că îi erau cunoscute profeţiile acestuia. Nu ştim dacă Iezechiel l-a întâlnit pe Ieremia câtă vreme era încă la Ierusalim. Este posibil ca tot ce ştia Iezechiel din spusele lui Ieremia să fi provenit din tradiţia orală din Iudeea şi Babilon. El a continuat să transmită mesaje încă un deceniu după Ieremia, dar ultima datare care i se poate atribui este cu vreo douăzeci şi cinci de ani (sau mai mult) înainte de Deutero-Isaia. Iezechiel şi Deutero-Isaia reprezintă două generaţii diferite ale experienţei exilului. Menirea lui Iezechiel a fost să tragă un semnal de alarmă pentru cetatea Ierusalimului în ultimii ei ani, să afirme răspunderea individuală a omului pentru păcat şi posibilitatea convertirii şi să trezească nădejdea unui nou exod. Îngrijorările din Deutero-Isaia reflectă situaţia unui profet de la sfârşitul perioadei exilice, când căderea Ierusalimului era aproape o amintire ştearsă şi când descurajarea şi/sau alunecarea sub influenţa divinităţilor babiloniene constituia primejdia majoră. ♦ „asupra mea": TM are „asupra lui".
1,4-28 Această vedenie, în mod firesc obscură în amănunte, deoarece încearcă să sugereze măreţia tainică a dumnezeirii, exprimă imagistic un aspect esenţial al mesajului întregii cărţi: prezenţa lui Dumnezeu nu este legată de templu sau de vreun alt loc – ea este universală şi de aceea îşi însoţeşte şi poporul în exil.

suflare ridicându-se s-a pornit dinspre miazănoapte, şi un nor mare în ea, şi o strălucire de jur-împrejurul ei, şi un foc străfulgerând, iar în mijlocul lui – ca o vedenie de aur cu argint în mijlocul focului şi o strălucire în el. [5] Iar în

---

1,4 „suflare": gr. πνεῦμα; poate fi înțeles şi ca „vânt", aşa cum s-a tradus la 1,12 (*vide infra*, nota *ad loc.*). Asocierea unei manifestări a lui Dumnezeu cu o furtună cu vânt puternic, tunet şi fulger mai apare şi în alte locuri în Vechiul Testament, *e.g.* pe muntele Sinai (Ex. 19,16); în 3Rg. 19,11 furtuna e însă disociată clar de „trecerea Domnului", aceasta având loc într-un „freamăt de adiere lină". ♦ „în ea": nu apare în TM. Zimmerli (*ad loc.*) consideră că plasarea norului în furtună, aşa cum apare în traducerea grecească, nu este convingătoare şi trebuie privită ca o asimilare ulterioară la ceea ce urmează (restul vv. 4 şi 5). ♦ „aur cu argint": *electrum* (gr. ἤλεκτρον) era un aliaj de aur şi argint; *vide* Pliniu, *Naturalis historia*, 33,81. LEH îi dă aici această interpretare, ca şi în celelalte două pasaje din cartea lui Iezechiel în care mai apare, 1,27 şi 8,2; termenul grecesc poate desemna însă şi chihlimbarul, echivalare prezentă în Biblia de la 1688 („chehribariu"). Sensul ebr. *ḫaşᵉmal* este incert, dar termenul acadian înrudit, *elmeşu*, este de asemenea folosit pentru a descrie o apariție strălucitoare a lui Dumnezeu (*vide* Greenberg, 1983, p. 43). Interpretările patristice ale pasajului indică fără echivoc sensul „aliaj de aur şi argint". ♦ „şi o strălucire în el": nu apare în TM. Formularea din Vulgata, *id est de medio ignis*, „adică din mijlocul focului", pune bine în evidență faptul că este o adăugire (*vide* Zimmerli, *ad loc.*).

1,5 „înfățişare": gr. ὁμοίωμα, „reprezentare a ceva real, asemănare, imagine". ♦ „ca o înfățişare": expresia e frecventă la Iezechiel, arătând sfiala lui în descrierea teofaniilor, pentru care simte că nu are cuvinte. ♦ „înfățişare de om pe ele": calc sintactic după ebraică. ♦ Imaginea carului de foc şi a celor patru făpturi cereşti a fost intens exploatată de artele plastice (deopotrivă cu tabloul oaselor uscate ce prind viață, din cap. 37). Apariția lui în viziunea lui Iezechiel este redată sub forma unui tetramorf cu roți: aşa apare în Biblia de la Winchester (sec. XII; New York), într-o inițială miniată; la Hans Holbein cel Tânăr, într-o ilustrație biblică, *Icones Historiae*, apărută în 1574, la Lyon; la Fra Angelico, San Marco, Florența. Cele patru făpturi sunt prezente alături de Iisus Hristos, în scena înălțării la cer, într-o reprezentare timpurie din arta răsăriteană, în *Codex Rabbula* (cca 586, Florența) – *vide* Bocian *et al.*, 1996, pp. 153-154. ♦ Wevers (*ad loc.*) constată că definirea îngerilor ca „vietăți" apare numai la Iezechiel. Nici făptura cu patru fețe nu este atestată mai înainte în VT; Wevers observă că, fără a fi în mod necesar de origine păgână, această trăsătură este impusă de prezența roților care merg în toate cele patru direcții. ♦ Viziunea este generată probabil de vechea imagine a lui *YHWH* „Cel ce stă în tron pe heruvimi"; *vide* numele complet de cult, cu referire la heruvimii de pe capacul chivotului: 2Rg. 6,2; 4Rg. 19,15 („Doamne, Dumnezeul lui Israel, care şezi pe heruvimi"). ♦ Descrierea celor patru vietăți din vv. 5-12, aduse de suflul ce părea o furtună, pune multe probleme. Schema de prezentare a viziunii nu este limpede: după o indicare sumară a contururilor umane ale acestor vietăți în v. 5, v. 6 le descrie fața şi aripile, v. 7 le descrie picioarele, v. 8 le descrie mâinile; v. 9 indică felul în care ele se mişcau, după care v. 10 reia, cu detalii, descrierea fețelor, v. 11 indică

mijloc, ca o înfățişare a patru vietăți: şi aceasta [era] arătarea lor: [aveau o] înfățişare de om pe ele, [6] şi patru fețe [avea] fiecare, şi patru aripi fiecare. [7] Şi

---

dispunerea aripilor, iar v. 12 (în finalul acestei secvențe) descrie încă o dată felul în care vietățile se mişcau, cu o reluare literală a termenilor din v. 9, într-o reordonare şi detaliere. Descrierea pare dezordonată şi editorii se întreabă dacă nu cumva ordinea originară a versetelor a avut de suferit pe parcursul transmiterii textului (*vide* Zimmerli). ♦ Walther Zimmerli (*ad loc.*) remarcă, punând în paralel pasajul cu Is. 6, că la Iezechiel lipseşte a treia pereche de aripi a vietăților, cea cu care ele îşi acopereau ochii; comentatorul explică deosebirea, pe de o parte, prin importanța acordată de Iezechiel numărului patru (două perechi) şi, pe de altă parte, prin constatarea plauzibilă că aceste creaturi, care susțineau tronul divin de dedesubtul platformei lui, nu aveau nevoie să-şi protejeze ochii de strălucirea divină. Mai presus de orice însă, e limpede că pasajul Is. 6 se distinge de Iez. 1 prin faptul că este în totalitate dominat de prezența Celui Sfânt şi Unic. Diferența îşi găseşte o explicație plauzibilă în plasarea celor două scene: Is. 6 în templu, Iez. 1 undeva departe de templu. ♦ J. Wevers (*ad loc.*) atrage atenția asupra faptului că vv. 5-6 şi 7-8 atestă, în TM, o incoerență de gen gramatical: primele două indică femininul (creaturile vii), în vreme ce vv. 7-8 au referiri la masculin. ♦ Pericopa Iez. 1,1-5 este subiectul Omiliei I,2 a lui Grigore cel Mare (*vide* Notele complementare la Iezechiel). Viziunea i-a apărut lui Iezechiel într-al „treizecilea an". Grigore cel Mare interpretează fără ezitări indicația cronologică, atât de disputată de comentatorii moderni, drept un fapt biografic; aceasta se referă la vârsta împlinită, matură (*in aetate perfecta*), la care profetul poate purta cuvântul Domnului; în acelaşi timp, este o vârstă la care profetul are autoritatea de a rosti profeții, fiind pregătit în duh şi viață (*cum uita et spiritu*). Grigore cel Mare (Omilia I,1, cap. 6) exploatează onomastica, toponimia şi etnonimia (folosindu-se, probabil, de etimologiile din Ieronim, *In Ez.* 1,3): Chobar înseamnă „greutate", „îngreunare" (*grauitudo uel grauitas*), Iezechiel înseamnă „tăria lui Dumnezeu" (*fortitudo Dei*), Buzi este „cel privit de sus", „disprețuit" (*despectus uel contemptus*), caldeii sunt „cei ce iau libertatea", „aproape nişte demoni" (*captiuantes, uel quasi daemones*). Vedenia strălucitoare din mijlocul focului, în Omilia I,2 a lui Grigore cel Mare (cap. 14), *species electri*, este însuşi *Christus Iesus Mediator Dei et hominum*, mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni. Cele patru făpturi sunt identificate, fără ezitare ori îndoială, ca fiind cei patru evanghelişti (cap. 15). Prin cei patru evanghelişti (cap. 18) este reprezentată chiar mulțimea celor desăvârşiți, pentru că toți cei care au mers pe calea desăvârşirii, aşa cum este ea arătată de Biserică, au atins-o prin cele patru evanghelii.

1,7 TM are „Picioarele le erau drepte, labele precum copitele unui vițel scăpărând ca strălucirea aramei lustruite". ♦ „sprintene": traducătorul va fi citit *QLWT* în loc de *QLL*, „arzând", „scăpărător", cum este în TM (*cf.* LEH, *s.u.* ἐλαφρός). ♦ Pericopa inițială a cărții lui Iezechiel (1,1-16) reprezintă materialul pe care îşi construieşte Origen prima omilie dedicată acestui profet (*vide* Notele complementare la Iezechiel). Prima parte a omiliei explică existența a două categorii distincte de captivi. Unii se află în captivitate (cap. 1) din pricina păcatelor făptuite, a doua categorie de captivi fiind cei care suferă robia nu din pricina păcatelor lor, ci pentru a-i sprijini pe ceilalți să nu se prăbuşească în

picioarele le [erau] drepte, labele le [erau] înaripate, şi scântei ca arama ce
străfulgeră, iar aripile lor [erau] sprintene. 8 Şi [câte] o mână de om se afla
sub aripile lor, pe cele patru părţi ale lor: iar feţele lor, ale celor patru, 9 nu
se întorceau când ele [se aflau] în mişcare, [ci] fiecare [vietate] mergea
drept înainte. 10 Iar asemănarea feţelor lor: faţă de om şi faţă de leu din
partea dreaptă la tuspatru, şi faţă de viţel din partea stângă la tuspatru, şi

---

păcat crezând că au fost părăsiţi. Iezechiel, aflat în robie împreună cu ceilalţi israeliţi (cap. 3), vede cerurile deschizându-se deasupra sa şi zăreşte realităţile celeste, care i se dezvăluie. Cap. 4 al omiliei lui Origen este o interpretare a lui Iezechiel ca prefigurare a lui Hristos.

1,8 „feţele lor": TM are în plus „şi aripile lor".

1,9 TM are în plus, la începutul versetului: „aripile li se atingeau". ♦ „drept înainte", *litt.* „înaintea feţei". Pentru formularea cu prepoziţii diferite (v. 9 κατέναντι τοῦ προσώπου, „înaintea"; v. 12 κατὰ πρόσωπον, „în faţa", *vide* Notele complementare la Iezechiel, comentariul lui Grigore cel Mare la 1,10-12, Omilia I,4, cap. 8). ♦ Pericopa Iez. 1,6-9 este pentru Grigore cel Mare punctul de plecare al Omiliei I,3 (*vide* Notele complementare la Iezechiel). Cele patru făpturi sunt descrise prin feţele lor şi prin aripile lor (cap. 1): chipul simbolizează aici cunoaşterea (*notitia*), iar aripa simbolizează zborul (*uolatus*). Fiecare făptură are patru chipuri: explicaţia la care recurge Grigore cel Mare reia tema celor patru evanghelişti.

1,10-12 Pe această pericopă se întemeiază Omilia I,4 a lui Grigore cel Mare (*vide* Notele complementare). Sub inspiraţia divină a profeţiei (cap. 1) sunt descrise în detaliu făpturile înaripate, lăsând să fie recunoscute, fără vreo urmă de îndoială – după cum crede Grigore cel Mare –, chipurile celor patru evanghelişti. Cum însă cei aleşi sunt părţi ale Domnului, ei pot fi deopotrivă, împreună, un simbol al Lui.

1,10 „din partea dreaptă... din partea stângă": aceste precizări pot fi adăugiri survenite în tradiţia textului; J. Wevers presupune că, dacă procesul de editare antică a textului ar fi continuat, acestora li s-ar fi adăugat şi precizările „din faţă" şi „din spate". ♦ V. 6 părea să sugereze existenţa a patru feţe omeneşti; v. 10 (care poate aparţine unei tradiţii ulterioare) le identifică însă ca aparţinând unor specii diferite, alese pentru valoarea lor simbolică: omul (creaţia supremă a lui Dumnezeu), leul (întâiul dintre animalele sălbatice), viţelul (întâiul dintre animalele domestice), vulturul (întâia dintre păsări). Descrierea din acest verset a fost probabil influenţată de statuile acelor *Karibū* asirieni (al căror nume este înrudit cu cel al heruvimilor de pe chivot), pe care profetul le va fi văzut în exil, fiinţe cu cap de om, trup de leu, copite de taur şi aripi de vultur, ce străjuiau templele din Babilon. Slujitorii zeilor păgâni apar aici înhămaţi la carul lui Dumnezeu, subliniind atotstăpânirea Lui (*cf.*, de exemplu, BJ, *ad loc.*). *Vide* şi tronul dumnezeiesc din Apoc. 4, cu menţionarea (v. 7) celor patru făpturi pline de ochi, asemănătoare celor patru făpturi indicate aici, dar într-o altă ordonare: leu, viţel, om, vultur. Autorii creştini timpurii au interpretat cele patru feţe din Iez. 1,10 ca fiind cei patru evanghelişti (*vide* Notele complementare, comentariile patristice, Origen şi Grigore cel Mare).

faţă de vultur la tuspatru. 11 Iar aripile le [erau] întinse în sus la tuspatru,
[la] fiecare, două erau prinse una de alta şi două le acopereau [de] sus
trupul. 12 Şi fiecare mergea în faţa sa: oriîncotro mergea duhul, mergeau şi
nu se întorceau.
13 Iar în mijlocul vietăţilor – o vedenie ca de cărbuni ce ard în foc, pre-
cum arătarea unor făclii ce se mişcă încoace şi-ncolo în mijlocul vietăţilor,
şi strălucirea focului, şi din foc ţâşnea fulger. [14].
15 Şi am privit şi, iată, [era] pe pământ [câte] o roată lângă [fiecare din]
cele patru vietăţi. 16 Iar chipul roţilor [era] în chipul [pietrei de] *tharsis* şi

---

1,11 Segmentul 1,11-12 este atestat în manuscrisele de la Qumran – *vide* J. Lust, „Ezekiel Manuscripts in Qumran. Preliminary Edition of 4Q Ez a and b", 1986, pp. 94-95.

1,12 „duhul": gr. πνεῦμα traduce ebr. *ruah*, „vânt, suflare, respiraţie", specializându-se pentru a denumi „suflarea" lui Dumnezeu, „duhul" lui Dumnezeu, care dă viaţă (*cf.* Gen. 1,2; Iez. 37), îi întăreşte pe cei investiţi cu o misiune (Jud. 3,10; 14,6 etc.; 1Rg. 10,1), îi inspiră pe profeţi (Iez. 3,12 etc.) şi care se odihneşte asupra lui Mesia (Is. 11,2). Aceste personificări ale „suflării" divine au hrănit reflecţia Părinţilor despre Duhul Sfânt (*cf.* nota la Ps. 103,30; *vide* şi nota la 2,2).

1,13 Natura de foc a vietăţilor aminteşte de serafimii din Is. 6. ♦ Omilia I,5 a lui Grigore cel Mare o continuă pe precedenta (I,4, Iez. 1,10-12), cercetând tot trei versete, cu o revenire la v. 12 (vv. 12-14). Cărbunii (cap. 6) ce ard în foc (lat. ...*carbonum ignis ardentium*) sugerează efectul pe care îl are asupra cuiva atingerea unui om sfânt, care face să se aprindă dorinţa de lumină şi să ardă iubirea adevărată. „Focul" este folosit, în scrierile sacre, cu referire la Duhul Sfânt (*sanctus Spiritus*).

1,14 Versetul („Şi vietăţile alergau încoace şi încolo, ca un chip de *bezek*" – transliterare a ebr. *bāzāq*, „lucire de fulger") este o adăugire tîrzie, ulterioară întocmirii Septuagintei, reprezentând probabil o reluare explicativă a versetului precedent. Apare doar în *Codex Alexandrinus* şi la Origen, cu asterisc. ♦ V. 14 apare şi în Vulgata: *Et animalia ibant et reuertebantur, in similitudinem fulguris coruscantis*, „şi vieţuitoarele mergeau şi se întorceau, asemenea unui fulger scânteietor"; Grigore cel Mare îl comentează în cap. 12, pornind de la aparenta contradicţie cu v. 13, în care mişcarea nu era de du-te-vino, ci încoace şi încolo (*vide* Notele complementare).

1,15 Pericopa 1,15-21 introduce noi trăsături în descrierea viziunii lui Iezechiel. Alături de fiecare dintre făpturi, profetul vede câte o roată, cu o structură complexă; referirea la „o roată într-o altă roată" (*cf.* 1,16, dar şi 10,10) poate corespunde unui ansamblu de două roţi dispuse concentric sau în unghi drept. Făpturile şi roţile se mişcă în acelaşi timp, atât în plan orizontal, cât şi vertical. Vedenia poate fi un simbol al lui Dumnezeu ca rege, aflat într-un car asemănător celor folosite de regii lui Israel sau Iuda (*vide* 3Rg. 22,35; 4Rg. 9,27; 9,16). Într-un alt pasaj profetic (Av. 3,8), Dumnezeu apare într-un car al victoriei sau (în Is. 66,15) însoţit de care de luptă iuţi ca vijelia.

1,16 „chipul": gr. εἶδος, *litt.* „formă", „figură", „aspect". După „chipul roţilor", TM are în plus „şi lucrătura/structura lor". ♦ „[pietrei de] *tharsis*": denumire prin antonomază.

toate patru [aveau] o [singură] înfăţişare şi lucrau de parcă ar fi fost o roată
într-[altă] roată. 17 Înaintau în cele patru părţi, nu se întorceau în timp ce
înaintau 18 [şi] nici obezile lor; şi erau înalte; le-am privit şi obezile lor
[erau] pline de ochi de jur-împrejur la toate patru. 19 Şi când vietăţile
înaintau, înaintau şi roţile de lângă ele, iar când vietăţile se ridicau de la
pământ, se ridicau şi roţile. 20 [Şi] oriunde era norul, acolo [era] şi duhul ca
să înainteze: înaintau vietăţile şi roţile [o dată,] şi se ridicau o dată cu
acelea, pentru că era duh de viaţă în roţi. 21 Când înaintau [vietăţile], înain-
tau şi ele, când se opreau, se opreau şi ele, iar când se ridicau, se ridicau şi
roţile de la pământ o dată cu acelea, pentru că era duh de viaţă în roţi. 22 Şi

---

Tharsis era un oraş-port la Mediterană (probabil în zona Gibraltarului de astăzi), de unde se aduceau pietre preţioase, argint, staniu şi plumb. Ca nume propriu este menţionat de mai multe ori în VT: Ps. 71,10 (LXX); Is. 66,19; Iez. 27,16; Iona 1,3 etc. Ca nume comun apare în LXX transliterat ca atare (de exemplu, Dan. 10,6) sau cu diferite echivalări (beril – Ex. 28,20; Iez. 28,13; granat – Iez. 10,9 etc.) (*cf. Eerdmans Dictionary of the Bible*, 2000, *s.u.* „Tharshish"). ♦ „lucrau": gr. τὸ ἔργον αὐτῶν ἦν, *litt.* „lucrul lor era".

1,17 „în timp ce înaintau", *litt.* „în înaintarea lor". ♦ Segmentul 1,16-17 este atestat în manuscrisele de la Qumran, *vide* J. Lust, „Ezekiel Manuscripts in Qumran. Preliminary Edition of 4Q Ez a and b", 1986, p. 95.

1,18 „[şi] nici obezile lor; şi erau înalte": TM are „şi obezile lor erau înalte şi înfricoşătoare". ♦ „ochi": traduce ebr. *'ayin*, cu acelaşi sens, dar care are şi sensul figurat de „sclipire", „străfulgerare", cum este tradus în alte locuri (de exemplu, la 1,4.7 etc.). ♦ Grigore cel Mare îşi construieşte Omilia I,6 pe pericopa 1,15-18 (*vide* Notele complementare). Primul verset are un conţinut diferit în textul latinesc: *cumque aspicerem animalia, apparuit rota una super terram iuxta animalia, habens quatuor facies*, „cum priveam vieţuitoarele, a apărut o roată, [una] singură, pe pământ, lângă vieţuitoare, care avea patru feţe". Simbolistica roţii (cap. 2) trimite la textele sacre, care „se rotesc", dezvăluindu-se deplin şi fără să păstreze vreun unghi al greşelii.

1,20 „[Şi] oriunde era norul, acolo [era] şi duhul ca să înainteze: înaintau vietăţile": TM are „Acolo unde [voia] duhul să meargă, într-acolo mergea". ♦ „o dată cu acelea": TM are „deopotrivă". ♦ „duh de viaţă": πνεῦμα ζωῆς, de pus în relaţie cu ζῷα, „vietăţile"; la fel în versetul următor. TM are aici „duhul vietăţii". ♦ Versetele 20 şi 21 (cu excepţia segmentului „pentru că era duh de viaţă în roţi") sunt o reluare lărgită a v. 19. ♦ Segmentul 1,20-24 este atestat în manuscrisele de la Qumran – *vide* J. Lust, „Ezekiel Manuscripts in Qumran. Preliminary Edition of 4Q Ez a and b", 1986, pp. 95-96.

1,22 În secvenţa 1,22-28 se lămureşte rostul pe care îl aveau cele patru făpturi din viziune: ele susţin o platformă pe care este un tron de safir; pe tron se află o fiinţă cu înfăţişare de om, pe care profetul n-o poate descrie decât în termeni vagi, admirativi, recurgând la expresiile tradiţionale prin care se semnalează prezenţa lui Dumnezeu, gloria şi splendoarea Lui. Punctul culminant al viziunii este atins în momentul în care

[era] o înfăţişare deasupra capului vietăţilor, [ceva] ca tăria cerului, ca o
arătare de cleştar desfăşurat pe aripile lor, pe deasupra; 23 şi pe sub [acea
înfăţişare precum] tăria cerului [erau] desfăşurate aripile lor, fâlfâind una
către alta, prinse câte două, acoperindu-le trupurile. 24 Şi am auzit zgomotul

---

profetul înţelege ce vede: „slava lui Dumnezeu" este o expresie specializată pentru a desemna manifestarea glorioasă şi binefăcătoare a prezenţei lui Dumnezeu. Este important de remarcat că această viziune a slavei lui Dumnezeu pare să i se arate lui Iezechiel în Babilon. Profetul se afla la mare distanţă de Ierusalim şi de ţara poporului lui Dumnezeu. Tocmai prin această deplasare a slavei din locul tradiţional în cel al exilului i se transmite poporului ales mesajul că Dumnezeu nu e departe de el: viziunea este în sine un mesaj de speranţă. Dintr-o altă perspectivă, este remarcabil faptul că profetul Îl vede pe Dumnezeu ca pe o realitate nelegată de un anumit spaţiu geografic, de o anumită regiune a lui Israel. Dumnezeu este văzut în afara limitelor geografice, putând veni la profetul aflat în Babilon şi poruncind-i să le vorbească celor ce se aflau împreună cu el în exil. Această prezenţă divină efectivă se regăseşte şi în alte pasaje din cartea lui Iezechiel, *e.g.* 20,5-7.8-9.11-17; profeţiile împotriva neamurilor străine (cap. 25–32) proclamă voinţa lui Dumnezeu şi împlinirea ei; prezenţa nelimitată a lui Dumnezeu este fundamentală, deopotrivă, în credinţa creştină. ♦ „tăria cerului": gr. στερέωμα desemnează în general o structură solidă: fundaţie, temelie, bază etc. În LXX desemnează frecvent bolta cerească, firmamentul Creaţiei: *cf.* Gen. 1,6 *sq.*, Ex. 24,10, Deut. 33,26 etc. ♦ „cleştar": gr. κρύσταλλος; termenul înseamnă fie „gheaţă" (ca în Iov 6,16), fie „cristal" (piatră); LEH identifică pentru acest verset sensul din urmă. ♦ „ca o arătare de cleştar": TM are „ca o sclipire de cleştar înfricoşătoare". ♦ „pe deasupra": tronul dumnezeiesc este deasupra vietăţilor, nu este tras de ele, *cf.* expresia „Domnul care şade peste heruvimi" (*e.g.* 1Rg. 4,4 etc.).

1,23 Grigore cel Mare, în Omilia I,7, interpretează pericopa 1,18-23, revenind la v. 18 (despre care vorbise în omilia precedentă). Viaţa celor sfinţi este o viaţă *circumspecta*, care priveşte cu atenţie de jur-împrejur. V. 19 (cap. 8) este interpretat ca o descriere a efectului pe care îl are citirea Scripturii: vietăţile înaintează când cei sfinţi ştiu să desluşească din Scripturi care este purtarea corectă. Vietăţile se ridică de la pământ atunci când cei sfinţi se lasă cuprinşi de contemplaţie şi se înalţă. Cu cât un om sfânt ajunge mai departe în citirea Scripturii, cu atât Scriptura însăşi ajunge mai departe o dată cu el. Revelaţiile divine sporesc o dată cu cel care le înţelege: cu cât el îşi înalţă mai tare privirea, cu atât înţelegerea devine mai profundă (*vide* Notele complementare la Iezechiel).

1,24 În TM: „Şi am auzit zgomotul glasului lor ca glas de ape multe, ca glasul lui *Şaddai*; când mergeau, era glas de furtună, ca vuietul dintr-o tabără ostăşească; şi când se opreau, îşi strângeau aripile". Versiunea din *Codex Alexandrinus*: „Şi am auzit zgomotul aripilor lor când înaintau, ca vuietul de apă multă, ca glasul Celui atotputernic (gr. ἱκανός, *litt.* „suficient", „îndestulător – traducătorul gr. a citit *ŞRY* în loc de *ŞDY* – *cf.* LEH, *s.u.*) când înaintau, glasul cuvântului ca glasul taberei". ♦ „zgomot", gr. φωνή, *vide infra*, „glas" (v. 28). ♦ „se linişteau": mişcare şi sunet, probabil (se lăsau în jos, în linişte).

aripilor lor când înaintau, ca vuietul de apă multă; şi, când se opreau [vie-
ţăţile], aripile lor se linişteau. 25 Şi, iată, [se auzea] un zgomot de deasupra
tăriei ce era peste capul lor. 26 Ca arătarea unei pietre de safir, o înfăţişare a
unui tron [era] deasupra [tăriei], iar pe înfăţişarea tronului – o înfăţişare ca
un chip de om, [acolo] sus. 27 Şi am văzut ca o arătare de aur cu argint din
[acea] vedenie de la mijloc în sus, iar de la mijloc în jos, din [acea] vedenie,
am văzut ca o vedenie de foc şi strălucirea împrejurul ei. 28 Ca vedenia unui
curcubeu, când e în nor într-o zi cu ploaie, tot aşa aşezarea strălucirii de
jur-împrejur. Aceasta [era] vedenia înfăţişării slavei Domnului; şi am văzut
şi am căzut cu faţa [la pământ] şi am auzit un glas [al cuiva] care grăia.

1,26 În TM versetul are în plus, la început: „Şi deasupra boltei de peste capetele lor...". ♦ „...unei pietre de safir", gr. λίθου σαπφείρου – *vide* Ex. 24,10. J. Wevers (*ad loc.*) crede că ar fi mai potrivit „lapislazuli".

1,27 „vedenie de la mijloc în sus", *litt.* „vedenia mijlocului şi mai sus"; *idem*: „de la mijloc în jos", *litt.* „mijlocului şi mai jos". ♦ „aur cu argint": *cf.* nota 1,4.

1,28 „aşezarea": gr. στάσις, *litt.* „poziţie", „statură". S-a propus emendarea în ὅρασις, „vedere", „înfăţişare", corespunzând ebr. *mar^{e}'eh.* ♦ Vedenia „carului" e întreruptă de vedenia cărţii, care ar putea reprezenta învestirea lui Iezechiel cu misiunea profetică; ea se continuă apoi începând cu 3,12. ♦ „am căzut cu faţa [la pământ]", *litt.* „am căzut pe faţa mea". ♦ „Slava" (ebr. *kābhōdh*) lui *YHWH* (*vide* Blenkinsopp, 1993, p. 236) desemnează manifestarea misterioasă a prezenţei divine în cult. Ea ajunge până la urmă, în mentalităţi, să fie legată strict de templul din Ierusalim şi mai ales de sanctuarul interior, Sfânta Sfintelor. Într-o altă viziune (cap. 8–11), profetul vede această „slavă" părăsind templul cu cinci ani înainte de distrugerea lui şi ajungând (în cele din urmă) pe Muntele Măslinilor (11,22-23). Întrucât este aceeaşi manifestare care îi apăruse lui Iezechiel în Babilon, ea poate constitui şi un indiciu al aşezării lui printre exilaţi. În viziunea finală (cap. 40–48), datată în al douăzeci şi cincilea an al exilului sau la jumătatea anului jubileului, profetul vede slava Domnului întorcându-se pe acelaşi drum (43,1-5), încheind astfel ciclul exilului cu restauraţia şi ciclul absenţei – cu întoarcerea. ♦ Reacţia lui Iezechiel la această experienţă copleşitoare a dezvăluirii slavei lui Dumnezeu a fost fizică, într-un gest pe care, în simbolistica lui, îl regăsim ca răspuns la chemarea profetică a lui Isaia (6,5): umilinţa lui Iezechiel care cade cu faţa la pământ are aceeaşi origine cu teama lui Isaia pentru buzele sale necurate. Ambii profeţi aşteaptă un semn de la Dumnezeu pentru a ieşi din starea de umilinţă şi nemişcare: buzele lui Isaia sunt curăţite de un serafim cu un cărbune încins (v. 7), iar pe Iezechiel Duhul divin îl ridică în picioare. ♦ Grigore cel Mare ajunge la capătul primului capitol din cartea lui Iezechiel cu Omilia I,8 (versetele 1,24-28). Primul capitol al cărţii lui Iezechiel a fost cercetat în detaliu de Grigore cel Mare în primele opt omilii dedicate acestui text profetic. Autorul justifică dimensiunile ample ale acestor interpretări (*vide* Omilia I,9, cap. 1) prin caracterul ermetic, marcat de pasaje obscure, al textului (*magnis obscuritatibus clausum*), în a cărui ţesătură par să se vadă noduri de mistere (*quibusidam mysteriorum nodis ligatum*).

2 1 Şi mi-a spus: „Fiu al omului, stai pe picioarele tale şi îţi voi grăi."
2 Şi a venit asupra mea [un] duh şi m-a luat şi m-a ridicat şi m-a pus în
picioare; şi L-am auzit grăindu-mi; 3 şi mi-a spus: „Fiu al omului, Eu te trimit
către casa lui Israel, cei care Mă întărâtă, care M-au întărâtat, ei şi părinţii
lor, până în ziua de azi. 4 Şi să le zici: «Acestea le spune Domnul.» 5 Poate

---

2,1 Versetul acesta reprezintă începutul unei lungi adresări care cuprinde chemarea profetului şi învestirea lui, ce se defăşoară pe un spaţiu întins al cărţii (până la 3,11) şi care este întreruptă doar de scurtul pasaj narativ din 2,9–3,3. ♦ „Fiu al omului" (υἱὲ ἀνθρώπου): sintagma este folosită pe parcursul întregii cărţi a lui Iezechiel, ca formulă introductivă de adresare a lui Dumnezeu către profet. Traducerea exactă este „fiu de om", un calc după expresiile, ebraică şi aramaică, *ben-'adham*, *bar-'enāş*, ambele sinonime pentru „om". Folosirea acestei expresii subliniază precaritatea fiinţei umane în raport cu Dumnezeu. Ea îşi modifică sensul în literatura apocaliptică, de pildă, în Cartea lui Daniel 7, unde „Fiul omului" desemnează un personaj celest călătorind pe nori. În fine, Iisus Hristos îşi atribuie sieşi numele „Fiul Omului" (gr. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), atât în Sinoptice, cât şi în Ioan. ♦ Omilia (I,9) în care Grigore cel Mare interpretează cel de-al doilea capitol al cărţii lui Iezechiel este construită pe versetele numerotate în versiunea latinească 2,1-9 (în Septuaginta, cap. 2 are zece versete). Primul capitol (1,1-28) fusese explicat în opt omilii, din pricina caracterului complex şi, uneori, obscur al textului. Întregul capitol al doilea (vv. 1-9/10) este cuprins în această omilie, pentru că sunt lucruri mai „netede" şi mai puţin dificile (*planiora sunt et minus difficilia*). Echivalarea o omilie = un capitol rămâne însă singulară în această serie, cu toate că Grigore cel Mare simte că acum, după pădurile încâlcite pe care le-a străbătut (*tot opaca siluarum*), a ajuns în câmp deschis (*ad campos exiuimus*), unde pasul îi poate fi mai uşor şi mai iute (*vide* Notele complementare).

2,2 „m-a luat şi m-a ridicat": nu apare în TM. ♦ „L-am auzit grăindu-mi": TM are „L-am auzit pe Cel care îmi grăia".

2,3 Chemarea lui Iezechiel capătă forma unei însărcinări: i se cere să meargă la israeliţii răzvrătiţi („care Mă întărâtă", *vide infra*, nota 2,5) şi să le transmită cuvântul Domnului (v. 2,4): profetul este aşadar un mesager pentru poporul lui. Însărcinarea este limpede din acest punct de vedere, cu trei segmente distincte: Eu te trimit – tu le spui – ei vor şti. Prin intermediul profetului, oamenii ascultă cuvântul lui Dumnezeu pentru ei, iar formula însăşi de recunoaştere a cuvintelor divine („acestea le spune Domnul") funcţionează în egală măsură ca formulă de identificare a lui Iezechiel ca profet.

2,4 La începutul versetului, TM are în plus: „şi la fiii cu feţele încruntate şi cu inimile învârtoşate, la ei te trimit...". Completarea apare şi în *Codex Alexandrinus*. ♦ „Domnul": în *Alexandrinus*, κύριος κύριος „Stăpânul [meu], Domnul" – *cf.* nota la 12,10.

2,5 „ori se vor înfricoşa": TM are *litt.* „ori de vor înceta", cu sensul de a nu face ceva. Traducătorul LXX a citit probabil *D<u>H</u>L* (care, în aramaică, înseamnă „a se înfricoşa") în loc de *<u>H</u>DL*; la fel şi la v. 7. ♦ „casă care [Mă] întărâtă": gr. οἶκος παραπικραίνων. Sintagma apare de mai multe ori (*e.g.* 2,5.6.7.8; 3,9), conferind unitate temei. Sunt

vor asculta ori se vor înfricoşa – căci este o casă care [Mă] întărâtă –, şi vor
cunoaşte că tu eşti proroc în mijlocul lor. 6 Iar tu, fiu al omului, să nu te
temi de ei şi nici să nu te pierzi cu firea în fața lor, pentru că ei se vor în-
furia şi se vor ridica roată împotriva ta şi vei locui în mijlocul scorpionilor;

---

posibile două traduceri ale verbului παραπικραίνω: „a amărî" şi „a provoca" (*vide* LSJ, *s.u.*). Biblia de la 1688 a tradus literal: „casă amărâtoare", iar Anania: „neam de răzvrătiți". Totuşi, ambele echivalări pierd o conotație importantă a termenului original: a incita la un lucru, a determina o reacție, un răspuns. Dumnezeu nu se simte doar „amărât" de faptele rele ale lui Israel, ci şi provocat să reacționeze pentru îndreptarea lucrurilor (*cf. Septuaginta* 4/I, Ps. 94,8 şi nota *ad loc.*). ♦ „tu eşti proroc": TM are „este un proroc" – expresie curentă în scrierile profetice. ♦ „proroc": gr. προφήτης. Prima omilie (I,1) a lui Grigore cel Mare dedicată lui Iezechiel este o prezentare generală a profetului şi a cărții acestuia. Partea de început se concentrează asupra etimologiei termenului *prophetia*: *prophetia futura praedicat* („profeția vesteşte cele viitoare"). Sensul deplin al termenului „profeție" nu este cel rigid impus de etimologie, ci unul cu mult mai cuprinzător, şi anume aducerea în centrul atenției a ceva ascuns (I,25: *quia prodit occulta*). *Vide* Notele complementare la Iezechiel.

2,6 Formula de recunoaştere (a cuvintelor lui Dumnezeu şi a însărcinării oficiale a lui Iezechiel, ca profet) nu garantează în sine ascultarea, nu implică faptul că poporul lui Israel urmează să asculte, să accepte şi să se supună. Reacția lui va fi, dimpotrivă, de obstinație şi respingere, atât a profetului, cât şi a cuvintelor lui. Cei din jurul lui Iezechiel, răzvrătiți şi îndepărtați de credință, îl pot înspăimânta cu privirile şi cu vorbele lor. De aceea porunca lui Dumnezeu este ca profetul să vorbească, indiferent dacă este ascultat sau nu, pentru a-şi duce la capăt menirea de mesager. Cuvinte asemănătoare de încurajare îi sunt adresate lui Ieremia (1,7-8), iar Isaia (6,9-10) fusese prevenit că poporul la care era trimis nu avea să primească ceea ce le va spune el. ♦ Sunt numeroase mărturiile privind respingerea largă a lui Iezechiel. Calificarea lui Israel ca o „casă" care Îl „întărâtă" pe Dumnezeu (proprie limbajului lui Iezechiel) se referă atât la păcatele lui Israel împotriva lui Dumnezeu, cât şi la respingerea profetului şi a mesajului lui. Chemându-l pe profet, Dumnezeu i-a cerut să fie aspru şi să ducă mesajul, fie că oamenii vor asculta, fie că vor refuza să asculte. Cuvintele folosite în carte, aspre, sugerează că mulți din Israel nu voiau cu adevărat să asculte, unii din cauza aroganței care îi împiedica să-şi vadă greşelile (11,2-12.14-17; 12,21-25; 18,1-9; 33,23-29), alții pur şi simplu pentru că inimile lor înspăimântate refuzau să creadă ce li se prevestea (12,26-28; 20,32-34; 33,10-20; 37,11-13). Cu toate acestea, rugăciunea lui Ieremia pentru răzbunare împotriva celor care îl persecutau (Ier. 17,18; 18,21-23) nu găseşte nici un ecou în disputele din cartea lui Iezechiel (*cf.* Klein, 1988, pp. 4-5). ♦ „să nu te pierzi cu firea", gr. μὴ ἐκστῇς: vb. ἐξίστημι înseamnă literalmente „a-şi ieşi din fire", ceea ce se poate manifesta fie prin gesturi şi/sau cuvinte de o exuberanță deosebită, fie, mai ales, printr-un fel de încremenire uluită; de aici şi termenul „extaz". TM are „şi nici de cuvintele lor". ♦ „se vor înfuria... scorpionilor": TM are „vor fi spini şi mărăcini şi pe scorpioni vei şedea".

de cuvintele lor să nu te temi şi în fața lor să nu te pierzi cu firea, pentru că
este o casă care [Mă] întărâtă. 7 Şi să le rosteşti cuvintele Mele, doar-doar
vor asculta ori se vor înfricoşa, căci este o casă care Mă întărâtă. 8 Iar tu, fiu
al omului, ascultă-L pe Cel care îți grăieşte: nu Mă întărâta, precum casa
care [Mă] întărâtă: deschide-ți gura şi mănâncă ce-ți dau Eu." 9 Şi am privit,
şi iată: o mână întinsă către mine, şi în ea – un sul de carte. 10 Şi l-a
desfăşurat dinaintea mea, iar în el era scris [şi] pe spate şi pe față şi era scris
în el bocet şi cânt şi vai.

3 1 Şi mi-a spus: „Fiu al omului, mănâncă sulul acesta şi du-te şi
grăieşte-le fiilor lui Israel." 2 Şi mi-am deschis gura şi mi-a dat să mănânc

---

2,7 Sunt adăugate aici îndemnuri de stăpânire în fața fricii, de comportament netulburat, similare celor pe care le primise Ieremia (1,8.17) şi care, în cazul lui, reprezentau esența învestiturii ca profet.

2,8 „nu Mă întărâta", *litt.* „nu te fă [unul] care întărâtă". ♦ V. 8 formează o tranziție către încredințarea cuvântului lui Dumnezeu sub forma unui sul de carte; *vide* şi Ier. 1,9, unde mâna lui Dumnezeu atinge buzele lui Ieremia; în schimb, învestirea lui Moise (Ex. 4,12: gr. ἐγὼ ἀνοίξω τὸ στόμα σου, „Eu îți voi deschide gura") ține de o verbalizare a mesajului divin şi nu se concretizează într-un act vizibil. Poate că şi trăsătura aparte a atingerii buzelor lui Isaia cu un cărbune din focul de pe altar (Is. 6,6 *sq.*) reprezintă o prelucrare a unui element ce nu putea lipsi dintr-o relatare a învestiturii; transferarea cuvântului lui Dumnezeu asupra lui Isaia prin atingerea buzelor se transformă (Is. 6) într-o pregătire a buzelor pentru a primi cuvântul divin. *Vide*, dimpotrivă, 3Rg. 22,22 („voi merge şi voi fi duh mincinos în gura tuturor profeților lui").

2,9 „sul": termenul κεφαλίς (diminutiv al lui κεφαλή, „cap") mai apare cu înțelesul de „sul" în 1Ezd. 6,2; sensul uzual, atestat în Ex. 26,24.32.37 *e.a.*, este: „extremitate", „capitelul sau baza unei coloane". ♦ Rolul mesagerului de a transmite cuvintele cuiva către altcineva este simbolizat printr-o imagine memorabilă, realizată în doi timpi: lui Iezechiel i se încredințează un sul pe care este înscris mesajul divin: mesajul are trei componente (v. 10): gr. θρῆνος καὶ μέλος καὶ οὐαί; i se cere apoi (*vide infra*, 3,1 *sqq.*) să mănânce sulul.

2,10 „pe spate şi pe față", *litt.* „cele de dinapoi şi cele de dinainte". Este neobişnuit ca un sul să fie scris pe ambele părți. Se poate înțelege şi „cele de pe urmă şi cele de dinainte".

3,1 Misiunea de mesager a lui Iezechiel este desăvârşită simbolic prin înghițirea sulului pe care este înscris mesajul divin. Porunca de a-l mânca echivalează cu transformarea sulului într-o parte componentă a lui Iezechiel, care îşi va purta mesajul pe toată durata misiunii sale. Chemarea lui Iezechiel este asemănătoare cu cea a lui Ieremia (Ier. 1,9; *vide* şi Deut. 18,18), dar scena este mai dinamică. Referirea la profetul care înghite cuvintele Domnului se găseşte şi în Ier. 15,16: Ieremia a descoperit şi el dulceața cuvântului divin. ♦ Omilia I,10 compusă de Grigore cel Mare explică pericopa 3,1-14.

sulul. 3 Şi mi-a spus: „Fiu al omului, gura ta va mânca şi pântecele tău se va
umple de sulul acesta dat ţie." Şi l-am mâncat şi a fost în gura mea ca
mierea care îndulceşte.
4 Şi mi-a spus: „Fiu al omului, du-te [şi] mergi către casa lui Israel şi
grăieşte-le cuvintele Mele; 5 căci tu nu eşti trimis către un popor cu vorbă
ascunsă şi cu limbă greoaie, [ci] către casa lui Israel, 6 nici la popoare multe
de alte graiuri şi de alte limbi, şi nici la [unele] ce sunt aspre la limbă, de să
nu le înţelegi cuvintele; şi de te-aş fi trimis către unii de felul acesta, ei ţi-ar
fi dat ascultare. 7 Dar casa lui Israel nu va voi să-ţi dea ascultare, pentru că
ei nu vor să[-Mi] dea Mie ascultare: căci toată casa lui Israel este iubitoare
de sfadă şi cu inima învârtoşată. 8 Şi iată: am dat feţei tale putere împotriva
feţelor lor şi îndârjirea ta o voi întări împotriva îndârjirii lor. 9 Şi va fi

---

V. 3,1 are (în traducerea latinească) în prima parte o secvenţă suplimentară faţă de textul grecesc: *fili hominis, quodcumque inueneris, comede; comede uolumen istud...*, „fiu al omului, orice vei fi găsit, mănâncă; mănâncă sulul acesta...". Scriptura este (cap. 3) pentru oameni hrană deplină, mâncare şi băutură (*cibus noster et potus est*). Prin glasul unui alt profet, Amos (8,11), Dumnezeu a vestit că va aduce pe pământ nu foamea de pâine şi setea de apă, ci foamea de a auzi cuvântul divin (*vide* Notele complementare).

3,2 „mi-a dat să mănânc": verbul folosit este ψωμίζω, *litt.* „a dumica", „a hrăni pe cineva cu îmbucături", aşa cum îşi hrănesc mamele pruncii.

3,3 Cuvintele lui Dumnezeu sunt ca mierea (ὡς μέλι γλυκάζον) – *vide* Ps. 118,103 (ὡς γλυκέα... ὑπὲρ μέλι). ♦ „care îndulceşte", gr. γλυκάζον: termenul grecesc apare numai în cartea lui Iezechiel.

3,4 Profetul este trimis să ducă mesajul divin la casa lui Israel: Iezechiel foloseşte, în mod tradiţional, termenul „Israel" pentru a desemna poporul ales, cel cu care Dumnezeu a încheiat legământul şi care, la vremea învestirii lui ca profet, se află în exil (*vide* vv. 10-11). Mesajul este unul de acuzare, de judecată şi de pedeapsă pentru poporul neascultător. Scopul este încurajarea lui, îndemnul de a se căi pentru a fi iertat şi a-şi reînnoi legământul cu Dumnezeu.

3,5 „popor cu vorbă ascunsă (gr. βαθύχειλος, *litt.* «cu buză adâncă») şi cu limbă greoaie (βαρύγλωσσος)": echivalarea din Biblia de la 1688: „adânc la buze şi greu la limbă". *Vide* Is. 33,19 (βαθύφωνος, „cu glas adânc" = gutural?, *cf.* LEH *s.u.*); *vide* şi Ier. 5,15 (οὐκ ἀκούσῃ τῆς φωνῆς τῆς γλώσσης αὐτοῦ, „nu-i vei înţelege – *litt.* «auzi» – glasul limbii").

3,7 Inima „învârtoşată" a lui Israel este o temă recurentă la toţi profeţii mari; *vide e.g.* Is. 6,10.

3,8 „am dat feţei tale putere", *litt.* „am dat faţa ta puternică". ♦ „îndârjirea": gr. νεῖκος, *litt.* „ceartă, vrajbă, dispută" (joc de cuvinte cu φιλόνεικος, *litt.* „iubitor de vrajbă/sfadă" din v. 7). TM are „frunte".

3,9 „Şi va fi pentru totdeauna mai tare decât stânca": TM are „ca diamantul, mai tare decât cremenea". ♦ *Vide supra*, nota la 2,5-8.

pentru totdeauna mai tare decât stânca: nu te teme de ei şi nu te înspăimânta
în faţa lor, căci este o casă care [Mă] întărâtă."
10 Şi mi-a spus: „Fiu al omului, toate cuvintele pe care ţi le-am grăit ia-le
în inima ta şi ascultă-le cu urechile tale; 11 du-te şi mergi la cei robiţi, la fiii
poporului tău, grăieşte-le şi spune-le: «Acestea le spune Domnul», poate că
vor asculta, poate se vor înmuia."
12 Şi duhul m-a ridicat şi am auzit în spatele meu un glas [ca] de
cutremur mare: „Binecuvântată [fie] slava Domnului din locul Lui!" 13 Şi
am văzut zgomotul aripilor vietăţilor, izbindu-se una de alta, şi zgomotul
roţilor o dată cu el şi glasul [ca] de cutremur. 14 Şi duhul m-a ridicat şi m-a
luat şi am pornit în avântul duhului meu, iar mâna Domnului a fost asupra
mea, puternică. 15 Şi am plecat prin văzduh la cei robiţi şi am înconjurat pe
la cei ce locuiau la râul Chobar, care erau acolo, şi am rămas acolo şapte
zile, stând în mijlocul lor.
16 Iar după şapte zile a fost către mine cuvântul Domnului, zicând:
17 „Fiu al omului, te-am pus străjer pentru casa lui Israel: vei auzi cuvânt

---

3,10 Vv. 10 şi 11 sunt o concluzie a însărcinării lui Iezechiel, cu reluarea pe scurt a misiunii lui: el trebuie să asculte, să primească în inimă cuvintele divine, să meargă la tovarăşii săi aflaţi în exil şi să le spună cuvintele Domnului. Chiar dacă mesajul se referă uneori la Iuda şi Ierusalim, această formulare arată că el este menit exilaţilor.

3,11 „cei robiţi": *vide* nota la 1,1. ♦ „Domnul": în *Codex Alexandrinus*, κύριος κύριος, *cf.* notele 2,4 şi 12,10. ♦ „poate că te vor asculta, poate se vor înmuia": se poate înţelege şi: „fie că vor asculta, fie că nu" (cum este în TM).

3,13 „am văzut", gr. εἶδον: profetul „vede" zgomotul – verbul ne aminteşte că e vorba de o vedenie. În TM versetul nu are verb, ţinând de „am auzit" din v. 12.

3,14 „Şi duhul": în *Codex Alexandrinus*, „şi duhul Domnului". ♦ „în avântul duhului meu": TM are „cu amărăciunea şi furia duhului meu".

3,15 „am plecat prin văzduh": TM are „am ajuns". ♦ „cei robiţi": *vide* nota la 1,1. ♦ După „cei robiţi", TM are „de la *Tēl 'Abhībh*"; în loc de *'BB*, traducătorul LXX a citit *'SB* - „a merge împrejur". Pentru Tel Abhībh nu se cunosc datele geografice exacte. Sensul în ebraică ar fi „dealul spicului", dar s-au căutat şi alte etimologii: echivalentul babilonian al numelui (*vide* Klein, 1988, p. 6) înseamnă aproximativ „colina potopului", sugerând că exilaţii iudei fuseseră aşezaţi într-un loc devastat, socotit de nelocuit din pricina potopului biblic. ♦ „stând": gr. ἀναστρεφόμενος, *litt.* „învârtindu-mă". TM are „încremenit/răvăşit"; *vide infra*, nota la 3,25.

3,16 Aici se încheie o secţiune care începuse în primul verset (1,1–3,15): W. Zimmerli observă că în forma actuală a textului aceste două capitole şi jumătate reprezintă o unitate. Iezechiel, care era printre exilaţii din Babilon, fusese atins de forţa cu care i se arătase Dumnezeu. Prin cuvintele divine pe care le-a primit şi totodată prin experienţa

din gura Mea şi-i vei ameninţa pe aceia din partea Mea. [18] Şi când Eu îi
spun nelegiuitului: «De moarte vei muri», dar tu nu i-ai dat de ştire aceluia

---

simbolică de care a avut parte, el a fost chemat să devină profet pentru casa lui Israel. Când evenimentul a trecut, el s-a întors, marcat de ceea ce văzuse, fără a fi în stare – la început – să dea glas mesajului pe care îl primise. Versetul 3,16 este începutul, cu o nouă introducere, al prezentării unui eveniment care a avut loc şapte zile mai târziu. ♦ „Cuvântul Domnului" care vine la Iezechiel (sau asupra lui Iezechiel) este o imagine emblematică a acestei cărţi profetice. Johan Lust dedică un articol paralelismelor dintre adresarea divină către Iezechiel şi pasajul Ex. 6,2-8, în care Dumnezeu îi vorbeşte lui Moise („Exodus 6,2-8 and Ezekiel", 1996). În Exod, pasajul în chestiune este prima parte dintr-o secţiune extinsă (6,2–7,13) recunoscută în general ca provenind dintr-o sursă sacerdotală. Cartea lui Iezechiel şi stratul sacerdotal general sunt strâns legate între ele, atât prin subiectele abordate, cât şi prin frazeologia folosită. Problema-cheie asupra căreia se concentrează articolul lui J. Lust este direcţia în care s-a exercitat această dependenţă. Iezechiel este adesea văzut ca părintele sau sursa redactării sacerdotale. Lust redeschide această chestiune (pp. 210 *sqq.*) folosind pasajul din Exod. Este evident că, în ceea ce priveşte stratul sacerdotal al Pentateuhului, pasajul acesta din Exod – şi numai el – manifestă afinităţi remarcabile cu oracolele din Iezechiel. Conexiunile sunt prea evidente pentru a fi întâmplătoare, numai că este greu de indicat precedenţa unuia sau altuia dintre texte. Poate că un argument decisiv împotriva antecedenţei Ex. 6,2-8 este acela că autorul lui a adaptat unele elemente nu numai din frazeologia, ci şi din stilul şi genurile literare din cartea lui Iezechiel. ♦ W. Zimmerli consideră că, în forma de acum, secţiunea 3,16.22–5,17 şi-a pierdut claritatea prin plasarea unei separări între capitolele 3 şi 4. Nu există însă nici o îndoială asupra părţii finale, datorită prezenţei unei formule de încheiere (5,15.17). Schema urmată este frecventă în cartea lui Iezechiel (*vide* 14,1 *sqq.*, 20,1 *sqq.*): o introducere narată la persoana a treia (3,22-24); adresarea lui Dumnezeu faţă de profet (3,24–5,4), secvenţă secţionată în 4,14 de un scurt dialog între Dumnezeu şi profet; îndemnuri ca Iezechiel să predice casei lui Israel (5,4-17). ♦ Pentru această a doua secţiune (3,16.22–5,17), Zimmerli (1979, pp. 176-177) respinge categoric plasarea compunerii la Ierusalim; în opinia multor exegeţi, Iezechiel a suferit el însuşi exilul începând cu 597 î.H. Adăugirile la textul de bază (3,25-27; 4,3.4-8.12-15.16-17; 5,3-4) indică de asemenea perioada exilului, probabil nu mult după 587 î.H. ♦ Misiunea profetului ca paznic al poporului său apare în vv. 16-21 cu toate componentele ei ingrate: el urmează să răspundă pentru soarta celor pe care nu i-a avertizat că pentru relele pe care le fac vor avea parte de judecata divină (*vide* şi 33,1-9). Se poate face o legătură cu tema profetică din cărţile Regilor: de-a lungul istoriei monarhiei, Dumnezeu le-a vorbit profeţilor pentru a-l preveni pe Israel de urmările neascultărilor lui şi ale apostaziei (*e.g.* 4Rg. 17,13). Portretul lui Iezechiel se înscrie în această linie şi are trăsăturile unei personalităţi care şi-a împlinit menirea, rostindu-şi avertismentele.

3,18 „de moarte vei muri": semitism, cu valoare intensivă şi efect stilistic intens, intrat ca atare în multe comentarii patristice asupra tipologiei morţii. ♦ „dat de ştire... să ia

şi nici nu i-ai grăit nelegiuitului ca să ia seama, să se întoarcă din căile lui,
ca să trăiască – [atunci] nelegiuitul acela va muri în fărădelegea sa şi
sângele lui îl voi cere din mâna ta. [19] Dacă tu [însă] i-ai dat de ştire nele-
giuitului şi el nu s-a întors de la nelegiuirea sa şi de la calea sa, nelegiuitul
acela va muri în fărădelegea sa şi tu îţi vei izbăvi sufletul. [20] Şi dacă un om
drept se întoarce de la faptele lui drepte şi săvârşeşte încălcare şi [Eu] voi
aduce cercetare dinaintea lui: acela va muri, pentru că nu i-ai dat de ştire, şi
va muri în păcatele sale, pentru că faptele lui drepte pe care le-a săvârşit nu
se vor mai aminti; şi sângele lui îl voi cere din mâna ta. [21] Dacă tu însă îi
dai de ştire celui drept să nu păcătuiască, iar el nu păcătuieşte, cel drept cu
viaţă va fi viu, pentru că i-ai dat de ştire; şi tu îţi vei izbăvi sufletul."
[22] Şi a fost asupra mea mâna Domnului şi [El] mi-a spus: „Scoală-te şi
mergi în câmpie şi acolo ţi se va grăi." [23] Şi m-am sculat şi am mers în

---

seama": gr. διαστέλλω, „a avertiza", „a atrage atenţia" – l-am tradus diferit în cele două locuri pentru a acoperi aria semantică. ♦ „sângele lui îl voi cere din mâna ta", *id est*: „pentru sângele lui îţi voi cere ţie socoteală" – la fel la 3,20.

3,20 Deoarece verbul este în greacă la infinitiv, traducătorii Bibliei de la 1688 au echivalat: „Şi când vei întoarce pe cel direpť...", dar contextul nu este favorabil acestei interpretări. ♦ „faptele lui drepte", *litt.* „dreptăţile". ♦ „cercetare", gr. βάσανος: termenul desemna la origine piatra pe care se încerca aurul, iar de aici a fost folosit cu sensul de „încercare", „punere la încercare", „cercetare (sub tortură)" (*cf.* LSJ, *s.u.*).

3,21 „cu viaţă va fi viu": semitism, ca un ecou la avertismentul din 3,18 („de moarte vei muri"); *vide infra*, comentariul din nota 18,9. ♦ Pericopa 3,15-21 este explicată de Grigore cel Mare în Omilia I,11 (*vide* Notele complementare). Dumnezeu îl pune pe Iezechiel să vegheze asupra casei lui Israel (cap. 4); termenul latinesc folosit este *speculator* (echivalentul grecesc este σκοπός), al cărui înţeles implică plasarea într-un loc înalt, pentru că, spune Grigore cel Mare, *non est enim speculator qui in imo est*, „căci nu este supraveghetor cine stă într-un loc jos". Interpretarea transferă „înălţimea" asupra planului moral: cel ce predică se cuvine să se ridice pe sine dedicându-se binelui şi depăşindu-i prin faptele sale virtuoase pe cei aflaţi în grija sa.

3,22 „Şi a fost asupra mea mâna Domnului": TM are „Şi a fost *acolo* mâna Domnului asupra mea" – ceea ce sugerează că 3,16-21 este o inserţie.

3,22-27 Pasajul conţine unele asemănări cu alte părţi ale cărţii: mâna Domnului asupra profetului (v. 1,3), slava lui Dumnezeu (v. 1,28), râul Chobar (vv. 1,1.3), ridicarea în picioare a profetului (v. 2,2). Legarea lui se aseamănă într-o oarecare măsură cu acţiunea simbolică din 4,4-8. Incapacitatea lui de a vorbi (v. 26) este de asemenea parte componentă a experienţei profetice privind căderea Ierusalimului (24,15-27; 33,21-22). Vv. 22-27 formulează apăsat chemarea profetului de a rosti cuvântul lui Dumnezeu către poporul cel răzvrătit: pasajul formează o punte de legătură între relatarea viziunii şi chemării lui Iezechiel, pe de o parte, şi condamnarea poporului, pe de altă parte (cap. 4–24). ♦ Abordarea

câmpie şi iată: slava Domnului stătea acolo întocmai ca vedenia şi întocmai
ca slava pe care am văzut-o la râul Chobar; şi am căzut cu faţa [la pământ].
24 Şi a venit asupra mea duh şi m-a pus în picioare şi mi-a grăit şi mi-a spus:
„Intră şi închide-te în mijlocul casei tale. 25 Şi tu, fiu al omului, iată: ţi s-au
pus legători şi te vor lega cu ele şi nu vei ieşi din mijlocul lor. 26 Şi limba
ţi-o voi lega şi vei surzi şi nu vei [mai] fi pentru ei un om care mustră, căci
este o casă care [Mă] întărâtă. 27 Dar când Eu îţi voi grăi, îţi voi deschide
gura şi le vei zice: «Acestea le spune Domnul: 'Cel care aude să audă şi cel
nesupus să fie nesupus, pentru că [aceasta] este o casă care [Mă] întărâtă.'»"

4 1 „Iar tu, fiu al omului, ia-ţi o cărămidă, pune-ţi-o dinainte şi scrije-
leşte pe ea cetatea, Ierusalimul; 2 şi pune împresurare împotriva ei şi ridică

---

istorico-critică a explicat textul, în forma lui prezentă, ca rezultat al unor „accidente" în redactarea finală. Mulţi exegeţi consideră că pasajul cu paralizia şi muţenia şi-ar avea locul în preajma celor relatate începând cu 33,21.

3,23 Al doilea act al întâlnirii este de asemenea diferit faţă de Is. 6 – *vide* nota la 1,5.

3,24-27 În cartea lui Iezechiel, transmiterea multor mesaje divine e precedată de anumite acte simbolice pe care profetul trebuie să le împlinească şi cărora Dumnezeu le dezvăluie după aceea, în general, sensul (3,24-27; 4,1–5,4; 6,11; 12,1-20; 21,11-17.19-28; 24,15-23; 33,10-11.17-20; 37,15-20). Este aici cel dintâi dintre aceste gesturi simbolice pe care le face/le suferă Iezechiel la porunca divină; Bernhard Lang (1986, pp. 297-316), preluând observaţii din G. Fohrer (*Die symbolischen Handlungen der Propheten*, Zürich, 1968², pp. 47-71), înregistrează douăsprezece asemenea gesturi care pot fi catalogate drept teatru spontan („street theater").

3,25 „nu vei ieşi din mijlocul lor": TM are „nu vei ieşi printre ei".

3,26 „limba ţi-o voi lega": TM are „limba ţi-o voi lipi de cerul gurii". ♦ „vei surzi": TM are „vei amuţi"; verbul gr. ἀποκωφόομαι, un neologism care apare în VT numai la Iezechiel (3,26 şi 24,27) şi Mich. 7,16, este echivalat cu „a surzi" atât în LEH, cât şi în dicţionarele uzuale ale limbii vechi greceşti (LSJ; nuanţat în Bailly: „a deveni surdomut"); versetul din Michea este, de altfel, fără echivoc: τὰ ὦτα αὐτῶν ἀποκωφωθήσονται („urechile lor..."). În mod curent însă (pe baza textului ebraic, şi nu a Septuagintei), se face referire la „muţenia" impusă lui Iezechiel.

3,26-27 Omilia I,12 a lui Grigore cel Mare explică finalul capitolului 3 (vv. 22-27) şi primele trei versete ale capitolului următor. De data aceasta, atenţia se concentrează asupra adevărului istoric atestat de cărţile sfinte în indicarea timpului sau a locului desfăşurării unor episoade (*vide* Notele complementare).

3,27 „Domnul": *cf.* notele 2,4 şi 12,10.

4 Capitolele 4 şi 5 conţin o serie de acţiuni profetice ale lui Iezechiel, precum şi interpretările lor. Profeţii obişnuiau să îndeplinească acţiuni dramatice pentru ca mesajul lor să aibă un impact mai puternic. Isaia a umblat gol şi desculţ, pentru a vesti robia şi exilul

întărituri împotriva ei şi înalţă împrejur val de pământ împotriva ei; şi aşază
tabere împotriva ei şi rânduieşte catapulte de jur-împrejur. 3 Iar tu ia-ţi o
tigaie de fier şi fă-ţi-o zid de fier între tine şi cetate şi întoarce-ţi faţa

---

în care urma să cadă poporul neascultător (Is. 20); Ieremia a spart un vas de lut pentru a arăta cum va fi zdrobit Ierusalimul şi locuitorii lui de către Dumnezeu (Ier. 19). În acţiunile pe care le îndeplineşte Iezechiel pot fi identificate câteva trăsături specific profetice (*vide* Biggs, 1996, pp. 13 *sq.*). În primul rând, acţiunile sunt împlinite de o persoană care a primit investitura printr-o relaţie deosebită, apropiată, cu Dumnezeu: din această relaţie provin atât obligaţia de a rosti cuvintele divine, cât şi puterea de a o face. Acţiunea profetului se transformă, în această perspectivă, într-un semn pentru ceea ce Dumnezeu doreşte să le transmită, într-o imagine a ceea ce urmează să se întâmple, cu certitudinea că, o dată ce acţiunea profetică s-a desfăşurat, împlinirea în fapt este inevitabilă. În al doilea rând, acţiunea profetică era asumată la porunca lui Dumnezeu. În al treilea rând, o acţiune profetică avea loc o singură dată, marcând relaţia specială a poporului ales cu Dumnezeu la un moment dat. Cu toate acestea, relatarea acţiunilor profetice permite o împrospătare constantă a efectelor iniţiale. În al patrulea rând, de obicei era formulată o explicaţie a acţiunilor, precum şi o relatare a circumstanţelor în care erau înfăptuite. *Cf.* şi Ier. 13,1-11; 3Rg. 11,29-39; Os. 1; 3. *Vide* şi nota la 3,24. ♦ Lawrence Boadt (1986, p. 188) consideră că secvenţa 4,1–5,4 constituie o unitate prin faptul că lui Iezechiel i se cere să îndeplinească trei acţiuni simbolice. Nici una din aceste trei acţiuni (trasarea unei hărţi la care să privească stând legat, 4,1-8; mâncatul unor pâini coapte pe excremente, 4,9-17; tăiatul părului şi al bărbii şi despărţitul firelor în trei părţi, 5,1-3) nu prezintă aspectele formale ale unei profeţii de judecată tipice; ar putea constitui eventual o excepţie vv. 4,16-17, în care explicaţia este dezvoltată cu anunţarea unei pedepse.

4,1 „cărămidă": cărămida nearsă (*vide* Douglas, 1995, p. 205), uscată la soare, a reprezentat materialul de construcţie uzual; era materialul cel mai răspândit în Mesopotamia (spre deosebire de cărămizile arse în cuptor, folosite pentru faţade şi pavaj); în Egipt erau de asemenea folosite preponderent cărămizile uscate la soare, în vreme ce cărămizile arse erau rezervate clădirilor importante, menite să dureze; Ex. 5,6-10 atestă procesul de fabricare a cărămizilor în Egipt. ♦ V. 11,3 din Geneză este o mărturie că pentru israeliţi acest tip de cărămidă era specific câmpiei babiloniene. Zimmerli (*ad loc.*) observă că folosirea cărămizii ca suport pentru schiţarea unor case, temple ori ambarcaţiuni este atestată la Babilon dintr-o epocă timpurie. În Palestina nu se cunosc asemenea schiţe pe cărămizi: erau folosite în schimb ostraca şi foi de papirus.

4,1-3 Primele trei versete ale acestui capitol sunt cercetate de Grigore cel Mare în omilia care încheie cartea I din *Homiliae in Hiezechielem Prophetam* (I,12: vv. 32,2-4,3). Întregul pasaj este o reprezentare simbolică a asedierii şi căderii Ierusalimului (cap. 20). Imaginea terifiantă fusese pregătită de versetele precedente, pentru că purtarea răzvrătită a lui Israel cerea o pedeapsă pe măsură. Faptele istorice recognoscibile aici sunt îmbinate cu elemente misterioase, care nu îngăduie o transpunere literală în plan concret (*vide* Notele complementare la Iezechiel).

4,3 „întoarce-ţi faţa", *litt.* „pregăteşte-ţi faţa"; la fel şi la v. 7.

împotriva ei: [ea] va fi în împresurare şi tu o vei împresura; acesta este
semn pentru fiii lui Israel. 4 Iar tu să stai culcat pe partea stângă şi să pui
peste ea fărădelegile casei lui Israel, după numărul celor o sută cincizeci de
zile cât vei sta pe [partea stângă] şi vei purta fărădelegile lor. 5 Şi Eu am pus

---

4,4-8 *Vide supra*, nota la 3,22-27. ♦ Pericopa 4,4-8 conţine prefigurarea unei acţiuni simbolice cu o componentă cronologică explicită. Profetul trebuie să zacă pe partea stângă un număr de zile (390 în TM), apoi pe partea dreaptă, vreme de 40 de zile (v. 6). Fiecare zi are rostul de a semnifica un an de pedeapsă pentru Israel şi Iuda. Acţiunea simbolică are de asemenea menirea de a arăta că profetul urma să poarte pedeapsa poporului (v. 5), concept care pare să se fi conturat în faza târzie a perioadei exilice (*vide* şi Is. 52,13–53,12). Cei patruzeci de ani nu corespund perioadei exacte a pedepsirii lui Iuda cu exilul (587-538 î.H.); ei reprezintă însă un număr tradiţional care indică răstimpul în care se petrec evenimente importante în relaţia lui Israel cu Dumnezeu: cei patruzeci de ani petrecuţi în pustie (Num. 14,33-35; 32,13), un interval temporal suficient pentru ca o generaţie să dispară şi să fie înlocuită de alta; cele patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi ale potopului (Gen. 7,4-7; 8,6). Perioada pedepsei lui Israel (390 de ani) ridică probleme mult mai mari. Dacă pedeapsa s-a încheiat o dată cu exilul, în 538 î.H., începutul ei putea fi marcat de împărţirea lui Israel în două regate (Israel şi Iuda), pe la 920 î.H. Din această perspectivă, se poate presupune că perioada de separaţie a Regatului de Nord de Iuda era înţeleasă ca exil al poporului acelui regat. Cronicile descriu istoria Regatului de Nord din punctul de vedere al regatului lui Iuda şi interpretează ruptura ca un act de rebeliune al lui Ieroboam, care a uzurpat tronul Regatului de Nord, împotriva regelui davidic legitim. Cum Regatul de Nord a continuat să fie condus de regi care nu erau din linia davidică, regatul a fost considerat rebel. În plus, numai Iuda a păstrat în cadru legal cultul lui Dumnezeu. Textul grecesc înregistrează aici 190 de zile, faţă de 390 din TM. Dacă aceasta este varianta originară, atunci exilul lui Israel era socotit de la căderea Samariei, în 722 î.H. Charles R. Biggs (1996, p. 16) consideră că este puţin plauzibil ca o asemenea diferenţă de date să se datoreze unei erori de copiere: el presupune că fiecare număr în parte a fost ales pentru a sugera o ruptură în relaţia dintre Israel (Regatul de Nord) şi Dumnezeu. Vezi şi *infra*, nota 4,5. ♦ J. Van Goudoever (1986, p. 345) interpretează indicaţiile cronologice din acest pasaj printr-o echivalare ingenioasă a zilei cu anul: cele 390 de zile (în varianta TM) care simbolizează pedeapsa lui Israel, însumate cu cele 40 de zile care simbolizează pedeapsa lui Iuda, într-o citire a zilei ca an, trimit la totalul de 430 de ani, care reprezintă anii sclaviei egiptene; acelaşi număr poate fi însă explicat ca sumă a 360 de zile, durata unui an, şi 70 de zile, citite de data aceasta ca referire la cei 70 de ani ai exilului babilonian. Scopul unei asemenea îmbinări de referiri cronologice ar fi, după autorul articolului, asocierea intenţionată făcută de Iezechiel între sclavia egipteană şi exilul babilonian.

4,4 „după numărul celor o sută cincizeci de zile": TM are „după numărul zilelor".

4,5 „cele două fărădelegi": TM are „anii fărădelegii lor": ebr. *şēnēy*, „ani", în *status constructus* este omograf cu numeralul „doi" – aşa cum l-a citit traducătorul în greacă.

peste tine cele două fărădelegi ale lor, pentru un număr de zile, o sută
nouăzeci de zile. Şi vei purta fărădelegile casei lui Israel; 6 şi să împlineşti
acestea toate; şi [apoi] să stai culcat pe partea dreaptă şi să porţi fărădelegile
casei lui Iuda, [vreme de] patruzeci de zile. Ţi-am dat o zi pentru [fiecare]
an. 7 Şi întoarce-ţi faţa către împresurarea Ierusalimului şi întăreşte-ţi braţul
şi proroceşte împotrivă-i. 8 Iar Eu – iată, am pus peste tine legători, să nu te
întorci de pe o parte pe alta până ce nu se împlinesc zilele împresurării tale.
9 Şi tu ia-ţi grâu şi orz şi bob şi linte şi mei şi ovăz; şi pune-le într-un
singur vas de lut şi fă-ţi-le pâini, după numărul zilelor în care vei sta culcat
pe o parte, [şi vreme de] o sută nouăzeci de zile le vei mânca. 10 Şi hrana pe
care o vei mânca [să fie] după cântar, douăzeci de sicli pe zi; din vreme în
vreme să le mănânci. 11 Şi apa să o bei cu măsură, a şasea parte dintr-un
hin; din vreme în vreme să bei. 12 Şi [pâinile] să le mănânci [pregătite ca]
turtele de orz; în bălegar de scârnă de om să le coci, sub ochii lor 13, şi să
zici: «Acestea le spune Domnul Dumnezeul lui Israel: 'Astfel vor mânca
fiii lui Israel necurăţenii între neamuri.'»" 14 Şi [atunci] am spus: „Nu aşa,

---

♦ TM are 390 de zile, iar comentatorii încearcă să facă lumină. Este limpede că pentru calcularea acestor ani (în echivalarea: zi pentru Iezechiel = an pentru Israel-Iuda), trebuie să se privească îndărăt, în trecut. După calculele cronologice ale lui Joachim Begrich (*Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher*, Tübingen, Mohr [Siebeck], 1929), urcarea pe tron a lui Solomon a avut loc în anul 975/974. Datarea indică 387/388 de ani înainte de distrugerea Ierusalimului, iar acesta este punctul cel mai jos al plasării cronologice pentru cartea lui Iezechiel. Rămân desigur semne de întrebare dacă nu cumva această cronologie târzie este în acord cu calculele cronicilor templului, care trebuie să fi avut autoritate în cercurile preoţeşti din preajma lui Iezechiel şi de după el (*cf.* Zimmerli, *ad loc.*).

4,7 „întăreşte-ţi braţul": TM are „cu braţul dezgolit".

4,9 Grăunţele de soiuri amestecate sunt un semn al sărăciei.

4,9-17 *Vide supra*, nota la 3,22-27.

4,10 „douăzeci de sicli": ceva mai puţin de 200 de grame.

4,11 *hin*: LXX transcrie ιν ebr. *hīn*, unitate de măsură a capacităţii de peste şase litri, care desemna la origine un vas de măsurat, *vide* Lev. 19,36. Era folosit pentru măsurarea apei (pasajul de faţă din Iezechiel), a untdelemnului (Ex. 29,40), a vinului (Lev. 23,13).

4,12 „să le coci": gr. ἐγκρύψεις, „să le ascunzi" – turtele se coceau în spuză (*cf.* gr. ἐγκρυφίας, „turtă coaptă în spuză"); balega uscată se folosea curent drept combustibil.

4,13 „necurăţenii între neamuri": TM are „pâine necurată între neamurile pe unde îi voi risipi".

4,14 „Nu aşa, Doamne, Dumnezeule al lui Israel!": TM are „Vai, Stăpâne *YHWH*!". ♦ „n-am pus gura pe", *litt.* „nu a intrat în gura mea". ♦ „carne stricată": κρέας ἕωλον, carne care nu mai este proaspătă, carne mai veche de o zi.

Doamne, Dumnezeule al lui Israel! Iată, sufletul nu mi s-a pângărit în necu-
răţenie şi nu am mâncat mortăciune şi nici [ce-a fost] sfâşiat de sălbăticiuni,
de când m-am născut şi până acum; şi nici n-am pus gura pe vreun fel de
carne stricată." [15] Şi mi-a spus: „Iată, ţi-am îngăduit bălegar de vită în loc
de bălegar de om şi să-ţi faci pâinile pe el." [16] Şi mi-a spus: „Fiu al omului,
iată, Eu voi spulbera sprijinul de pâine din Ierusalim şi [ei] vor mânca
pâinea după cântar şi în neîndestulare; iar apa o vor bea după măsură şi în
prăpădenie, [17] ca să fie neîndestulaţi de pâine şi apă; şi se va prăpădi omul
şi fratele său şi se vor mistui în fărădelegile lor."

5 [1] „Iar tu, fiu al omului, ia-ţi o sabie [mai] ascuţită decât un brici de
bărbier; ia-ţi-o şi trece-ţi-o peste cap şi peste barbă. Şi ia şi un cântar cu
talgere şi împarte-ţi [părul]. [2] O pătrime să o arzi în foc, în mijlocul cetăţii,
la împlinirea zilelor de împresurare; şi să iei o pătrime şi să o arzi [de tot] şi

4,16-17 *Vide supra*, nota la 4,1. ♦ Segmentul 4,16–5,1 este atestat în manuscrisele de la Qumran, *vide* J. Lust, „Ezekiel Manuscripts in Qumran. Preliminary Edition of 4Q Ez a and b", 1986, p. 90.

4,16 „sprijinul": gr. στήριγμα, *litt.* „suport", „sprijin", „toiag", „provizie"; la fel şi la 14,13. TM are „băţ/toiag": pâinile se puteau păstra sau transporta înşirate pe un băţ. ♦ „neîndestulare": TM are „nelinişte". ♦ „prăpădenie": TM are „spaimă".

4,17 „ca să fie neîndestulaţi... se va prăpădi...": TM are „pentru că pâinea şi apa vor lipsi, vor fi îngroziţi...".

5,1 „ia-ţi-o", *litt.* „o vei achiziţiona" (vb. κτάομαι); în acelaşi verset am tradus tot prin „a lua" verbul λαμβάνω. ♦ „o sabie [mai] ascuţită decât un brici de bărbier": TM are „o sabie ascuţită, un brici de bărbieri". ♦ Pentru părul ras ca semn de sclavie, *vide* Is. 7,20; mai frecvent este un simbol al ruşinii (2Rg. 10,4-5; 1Ezd. 9,3) ori al doliului (Is. 15,2; Ier. 41,5-6; 48,37). ♦ Împărţirea firelor de păr pare să răspundă nevoii de precizie a lui Iezechiel, pentru care numerele amplu corelate sunt o caracteristică; este posibil ca această meticulozitate să fie în acord cu deprinderile sale preoţeşti. Împărţirea, numărarea şi cântărirea sunt acţiuni ce fac parte din judecată (*vide* Dan. 5,26 *sqq.*). ♦ Chiar dacă mesajul primit de Iezechiel este straniu, înţelesul se dezvăluie limpede. Profetul indică două elemente distincte prin acţiunile sale şi prin suferinţele sale: Dumnezeu a scos sabia împotriva lui Israel, iar acesta îşi va pierde slava şi bucuria.

5,1-17 *Vide supra*, nota la 3,22-27.

5,2 „să o arzi... să o arzi [de tot]": două verbe derivate cu preverbe diferite în greacă: ἀνακαίω, „a aprinde", „a da foc", şi κατακαίω, „a arde [complet]". ♦ „voi scoate paloşul din teacă": μάχαιραν ἐκκενώσω, *litt.* „voi dezgoli un paloş/o sabie"; *vide infra*, 5,12. ♦ TM vorbeşte de împărţire în trei, în vreme ce în LXX părţile sunt patru la număr (de aceea LXX repetă prima acţiune şi pentru al doilea sfert), cu o alunecare la sfârşitul versetului ce pare să fie provocată de suprapunerea „sabie", „paloş"; la fel şi la 5,12.

pe ea în mijlocul acesteia; şi o pătrime să o tai cu sabia împrejurul [cetăţii];
iar o pătrime să o împrăştii în vânt şi voi scoate paloşul din teacă în urma
lor. [3] Şi să iei de acolo [fire] puţine la număr şi să ţi le înfăşori în haină. [4] Să
mai iei şi din acestea şi să le arunci în mijlocul focului şi să le arzi [de tot]
în foc; de acolo se va înălţa foc.
Şi să spui întregii case a lui Israel: [5] «Acestea le spune Domnul: 'Acesta
[este] Ierusalimul; l-am aşezat în mijlocul neamurilor, [pe el] şi ţinuturile
dimprejurul lui.'» [6] Şi să-i spui îndreptările Mele celui fără de lege dintre
neamuri şi legiuirile Mele celui din ţinuturile dimprejurul lui, pentru că [ei,

5,3 „[fire] puţine": acestea îi simbolizează pe cei care aveau să fie izbăviţi. Tema „rămăşiţei", deja prezentă la Amos (3,12; 5,15; 9,8-10), străbate mesajele profeţilor dezvoltându-se: sunt cei puţini care au rămas credincioşi („rămăşiţa sacră"), care vor scăpa din dezastru şi pe temeiul cărora Dumnezeu Îşi va ţine făgăduinţele făcute strămoşilor. De la Sophonia, „rămăşiţa" este echivalată cu „săracii Domnului", poporul care trăieşte în aşteptarea mesianică (Sof. 2,3; 3,12-13). Începând cu Ieremia, dar mai ales la Iezechiel (*cf.*, de exemplu, 6,8-10; 9,4; 12,16), ea se află printre cei care au plecat în exil: acolo Dumnezeu îi va purifica şi de acolo îi va aduce înapoi pentru restaurarea mesianică.

5,4 „se va înălţa foc. Şi să spui întregii case...": TM are „se va înălţa foc spre întreaga casă...".

5,5 „Domnul": TM are „Stăpânul meu *YHWH*", redat în unele manuscrise greceşti „*Adonai* Domnul". La fel şi la 5,7.8.11; 6,2; 8,1 etc. ♦ L. Boadt (1986, p. 189) observă o dispunere ascendentă a oracolelor de judecată, care conţin mereu o sporire a ameninţărilor de pedeapsă din partea lui Dumnezeu: 5,5-17 anunţă distrugerea cetăţii şi a ţării, fără a menţiona însă exilul; 6,1-14 adaugă la seria pedepselor exilul; 7,1-27 anunţă catastrofele cosmice ale zilei din urmă, a judecăţii finale. Aceste trei proorociri au ca element comun formula de recunoaştere (5,13; 6,10; 7,9). ♦ Vv. 5-17 conţin jurământul profetic împotriva Ierusalimului. Acuzarea şi judecarea poporului neascultător sunt descrise în detaliu, cu consecinţele lor. Neamurile vor vedea în ce fel îi pedepseşte Dumnezeu pe cei răzvrătiţi şi vor batjocori cetatea căzută (vv. 8-9; 15-16). Poporul va ajunge la canibalism şi va fi împrăştiat în cele patru vânturi (v. 10). Ceea ce face Dumnezeu împotriva Ierusalimului Îl va face cunoscut între neamurile păgâne (v. 13). Cuvintele judecăţii (vv. 16-17) formează o concluzie la capitolele 4–5. Aici apare un termen nou în vocabularul judecăţii: săgeţile, cu înţelesul evident de mijloc de distrugere. Încheierea („Eu, Domnul, am grăit") arată fără echivoc că judecata a fost făcută de Dumnezeu şi că poporului i-a fost trimis mesajul încheierii judecăţii, cu un rezultat pe măsura neascultării lui. Mesajul păstrează însă un nucleu de speranţă: vv. 5,3-4 arată că o parte, mică, urmează să fie salvată.

5,6 În TM: „El s-a răzvrătit împotriva judecăţilor Mele cu mai multă răutate decât neamurile şi împotriva rânduielilor Mele [mai rău] decât ţinuturile dimprejurul lui, pentru că [ei] au lepădat...".

i.e. Israel] au lepădat îndreptările Mele şi n-au umblat după legiuirile Mele.
7 De aceea spune Domnul: «Pentru că [v-aţi luat] imbold de la neamurile
dimprejurul vostru şi nu aţi umblat după legiuirile mele şi nu aţi împlinit
îndreptările mele, ba nu aţi împlinit [fapte] nici după îndreptările neamuri-
lor dimprejurul vostru, 8 de aceea, spune Domnul: 'Iată, Eu [sunt] împotriva
ta şi voi face în mijlocul tău judecată, sub ochii neamurilor; 9 şi voi face în
tine [lucruri] pe care nu le-am făcut şi nici nu voi [mai] face [lucruri] ase-
menea acestora, pe potriva tuturor spurcăciunilor tale. 10 De aceea părinţii
îşi vor mânca în mijlocul tău copiii şi copiii îşi vor mânca părinţii. Şi voi
face în tine judecăţi şi voi împrăştia toate rămăşiţele tale în toate vânturile.'
11 De aceea, 'Viu sunt Eu', spune Domnul, 'fiindcă ai pângărit cele sfinte
ale Mele cu toate spurcăciunile tale, şi Eu te voi izgoni, nu va avea îndurare
ochiul Meu şi Eu nu Mă voi milostivi. 12 O pătrime din tine va fi lovită de
molimă şi o pătrime din tine va pieri de foame în mijlocul tău; şi o pătrime
din tine o voi împrăştia în toate vânturile; şi o pătrime din tine va cădea sub
sabie împrejurul tău şi voi scoate paloşul din teacă în urma lor. 13 Şi se va
plini mânia Mea şi urgia Mea asupra lor, şi vei cunoaşte că Eu, Domnul, am
grăit în râvna Mea, atunci când Îmi voi plini urgia împotriva lor. 14 Şi te voi

---

5,7 „imbold": gr. ἀφορμή, termen complex, care poate însemna „punct de plecare", „origine", „pretext", „pricină" (în Biblia de la 1688) etc. ♦ „Pentru că [v-aţi luat] imbold de la neamurile...": TM are „Din pricina zarvei voastre, [mai rea] decât a neamurilor...".
5,10 Canibalismul mai este menţionat în contextul foametei extreme aduse de asedierea unei cetăţi, *vide* 4Rg. 6,28-29, sau ca pedeapsă divină, *vide* Lev. 26,29; Ier. 19,7.
5,11 „Viu sunt Eu": formulă biblică de jurământ. ♦ „cele sfinte ale Mele": expresie recurentă la Iezechiel (LXX) pentru a desemna templul cu tot ce este în el. TM are „locul Meu cel sfânt". ♦ După „spurcăciunile", TM are în plus „şi ticăloşiile". ♦ „izgoni": TM are „rade", mergând pe simbolistica gestului profetic de la 5,1-4.
5,12 „molimă": gr. θάνατος, „moarte", are uneori în Biblie şi sensul specializat de „molimă aducătoare de moarte" (*cf.* LEH *s.u.*). ♦ În TM, o treime sunt nimiciţi de molimă şi foamete, a doua treime, de sabie, iar a treia e împrăştiată în toate vânturile. Enumerarea „sabie, molimă/moarte şi foamete" pentru a caracteriza dezastrul apare foarte frecvent la Ieremia. ♦ „şi voi scoate paloşul din teacă în urma lor", *cf.* 5,2.
5,13 „mânia... urgia": gr. θύμος... ὀργή. ♦ „vei cunoaşte": TM are „vor şti". ♦ „Eu, Domnul, am grăit": gr. ἐγὼ κύριος λελάληκα. Aici apare pentru prima dată formula de recunoaştere, reluată mai apoi frecvent în cartea lui Iezechiel. ♦ „râvna": gr. ζῆλος, „zel", „emulaţie", „gelozie". „Gelozia" lui Dumnezeu apare deseori în Biblie; metafora, luată din viaţa conjugală, e menită să sublinieze gravitatea idolatriei ca trădare a legământului şi ca dispreţuire a iubirii lui Dumnezeu.
5,14 „şi pe fiicele tale dimprejurul tău": TM are „şi ocară printre neamurile dimprejur".

face pustiu pe tine şi pe fiicele tale dimprejurul tău, sub ochii oricărui
trecător; 15 şi vei fi de plâns şi nenorocită printre neamurile dimprejurul tău
când Îmi voi săvârşi asupra ta judecăţile, în răzbunarea mâniei Mele. Eu,
Domnul, am grăit. 16 Când Îmi voi trimite săgeţile foametei asupra lor, ei
vor ajunge să se stingă şi [Eu] voi spulbera sprijinul tău de pâine. 17 Şi voi
trimite asupra ta foamete şi sălbăticiuni rele şi te voi pedepsi şi vor trece
peste tine molima şi sângele şi voi aduce sabie asupra ta, de jur-împrejur.
Eu, Domnul, am grăit.'»"

6 1 Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 2 „Fiu al omului,
aţinteşte-ţi faţa înspre munţii lui Israel şi proroceşte împotriva lor; 3 şi

---

5,15 „vei fi de plâns şi nenorocită": TM are „vei fi de ocară şi de batjocură, mustrare şi groază". ♦ „răzbunarea": gr. ἐκδίκησις, verbul ἐκδικέω semnifică „a acţiona spre a restabili dreptatea în faţa unei acţiuni vrednice de pedeapsă"; „a se ridica de partea celui nedreptăţit". L-am tradus, în funcţie de context, cu „a răzbuna", dar mai ales, referitor la Dumnezeu, cu „a pedepsi", „a osândi".
5,16 „ei vor ajunge să se stingă": ἔσονται εἰς ἔκλειψιν, *litt.* „vor ajunge la distrugere". ♦ „sprijinul... de pâine", *vide supra*, 4,16.
5,17 „asupra ta": TM are „împotriva voastră". ♦ „şi te voi pedepsi": TM are „şi te vor lăsa fără copii". ♦ Lista plăgilor trimise asupra poporului este diferită de cea anunţată în v. 12, atât în ordinea lor, cât şi în conţinut.
6 Formula narativă iniţială introduce secvenţa 6,1-14; sfârşitul ei este limpede marcat de 7,1, care formează o introducere analoagă la secvenţa următoare.
6,2 „aţinteşte-ţi": vb. στηρίζω înseamnă „a întări", „a consolida", „a fixa", aici cu sensul de „a fixa cu privirea". ♦ „munţii": sanctuarele canaanene se aflau „pe înălţimi". Prorocirile împotriva munţilor lui Israel (*vide* Boadt, 1986, p. 190) îi prilejuiesc lui Iezechiel o suită de imagini elaborate, care captează atenţia publicului şi transmit în felul acesta un mesaj puternic împotriva idolatriei. ♦ Profetului i se cere de mai multe ori să privească intens într-o anumită direcţie (13,17: împotriva profeteselor false; 21,2: împotriva Ierusalimului, ca şi în 21,7; 25,2: împotriva lui Ammon; 28,21: împotriva Sidonului; 29,2: împotriva Faraonului; 35,2: împotriva munţilor Seirului; 38,2: împotriva lui Gog). La început expresia însemna doar întoarcerea într-o anumită direcţie, spre care urma să fie formulat un mesaj. În 4,7, gestul se transformă într-o ameninţare mută simultană cu asedierea. Contactul vizual era considerat fundamental, aşa cum reiese din Num. 23,13, unde se vorbeşte despre convingerea lui Balac că Balaam nu era în stare să blesteme cu adevărat pentru că nu putea vedea întregul popor, ci doar o parte a lui. Num. 24,2 pare să spună că duhul lui Dumnezeu a coborât asupra lui Balaam atunci când acesta l-a văzut pe Israel. La fel este considerat necesar contactul vizual dintre omul lui Dumnezeu şi cei la adresa cărora îşi rosteşte cuvintele puternice. Se văd, poate, aici urme ale unor credinţe străvechi privitoare la contactul vizual direct, păstrate de-a lungul timpului şi

spune: «Munţi ai lui Israel, ascultaţi cuvântul Domnului: acestea le spune
Domnul munţilor şi dealurilor şi râpilor şi văilor: 'Iată, Eu aduc asupra
voastră sabie şi se vor nimici înălţimile voastre 4 şi se vor spulbera altarele
voastre şi sanctuarele voastre şi-i voi arunca pe cei loviţi dintre voi înaintea
idolilor voştri; 5 şi vă voi împrăştia oasele împrejurul altarelor voastre. 6 În
orice aşezare a voastră, cetăţile vor fi pustiite şi înălţimile vor fi pustiite,
pentru ca altarele să vă fie nimicite şi să vă fie spulberaţi idolii şi sanctua-
rele voastre să fie şterse; 7 şi vor cădea cei loviţi în mijlocul vostru şi veţi
cunoaşte că Eu [sunt] Domnul. 8 [Şi] când vor scăpa [unii] dintre voi de sabie
printre neamuri şi vor fi împrăştiaţi [unii] dintre voi prin ţări, 9 [atunci] îşi

---

foarte persistente (*e.g.* deochiul). W. Zimmerli se întreabă dacă există vreo legătură între această acţiune profetică şi „întoarcerea feţei" lui Dumnezeu împotriva cuiva. Se vede însă clar, în 29,2, când Iezechiel trebuie să-şi întoarcă faţa împotriva lui Faraon, că gestul nu mai poate semnifica un contact vizual direct, ci pur şi simplu întoarcerea feţei într-o anumită direcţie: o expresie care avea înţeles concret ajunsese să fie folosită în sens larg (*cf.* dezvoltarea analoagă, în actul de rugăciune, a întoarcerii către templu, înţeleasă la origine în sens propriu, ca îndreptare a privirii înspre locul sfânt cu scopul de a-l vedea cu adevărat; gestul devine ulterior o simplă întoarcere, de la orice distanţă, într-o anume direcţie – *vide* 3Rg. 8,44; Dan. 6,11; *Qibla* musulmană). De aceea, pasajele ca 6,2, unde profetul este îndemnat să privească spre munţii lui Iuda, nu constituie un argument pentru o prezenţă fizică a profetului acolo.

6,3 „Domnului... Domnul": *cf.* nota 5,5. ♦ „se vor nimici": TM are „voi nimici". ♦ „înălţimile": *vide supra*, nota 6,2.

6,4 „altarele": gr. τὰ θυσιαστήρια, *vide* Glosar la *Septuaginta* 1, nota 1, unde erau indicate o excepţie din Pentateuh (Num. 3,10) şi una din Iis. Nav. (22,10). ♦ Johan Lust („The Vocabulary of LXX Ezekiel and its Dependence upon the Pentateuch", 1997, p. 535) observă, pe de o parte, că în Pentateuh este practicată distincţia θυσιαστήριον (exclusiv pentru altarul lui Dumnezeu) *vs* βωμός (pentru altarul păgân), iar pe de altă parte, că această distincţie nu se regăseşte în câteva dintre cărţile ulterioare, printre care şi cartea lui Iezechiel. În ameninţările din vv. 6,4.5.6.13, profetul foloseşte numai termenul θυσιαστήριον, în vreme ce βωμός nu face parte din vocabularul lui. ♦ „sanctuarele": gr. τὰ τεμένη, „incinte sacre". TM are „căţui (pentru tămâiere)". La fel la 6,6. ♦ „pe cei loviţi dintre voi": gr. τραυματίας, *litt.* „rănit, mort, căzut în luptă". Imaginea poate sugera şi neputinţa idolilor de a-şi apăra adepţii.

6,6 Am păstrat în traducere punctuaţia ed. Rahlfs; Brenton însă separă: „...în orice aşezare a voastră. Cetăţile voastre...".

6,8 „[Şi] când vor scăpa [unii] dintre voi de sabie": TM are „Eu voi lăsa să rămână între voi [unii] scăpaţi de sabie".

6,9 „am jurat [împotriva] inimii... şi împotriva ochilor": TM are „voi zdrobi inima lor... şi ochii lor" – expresie metaforică din sfera vocabularului convertirii (*cf.* Ps. 50,19).

vor aminti de Mine aceia dintre voi care au scăpat între neamuri, când vor fi
luaţi robi acolo; am jurat [împotriva] inimii lor care [se abate] de la mine
desfrânându-se şi împotriva ochilor lor, care se desfrânează după năravurile
lor: şi îşi vor lovi feţele pentru toate spurcăciunile lor. 10 Şi vor cunoaşte că
Eu, Domnul, am grăit.'»"
11 Acestea le spune Domnul: „Loveşte cu palma şi bate din picior şi zi:
Bine, bine, pentru toate spurcăciunile [celor din] casa lui Israel: de sabie şi
de molimă şi de foamete vor cădea. 12 Cel de aproape va cădea de sabie, cel
de departe se va sfârşi de molimă, iar cel aflat în împresurare se va sfârşi de
foamete şi Îmi voi plini urgia împotriva lor. 13 Şi veţi cunoaşte că Eu [sunt]
Domnul când cei loviţi dintre voi vor zăcea în mijlocul idolilor voştri
împrejurul altarelor voastre, pe fiecare deal înalt şi pe sub fiecare copac
umbros, acolo unde au adus ei mireasmă bine mirositoare pentru toţi idolii
lor. 14 Şi Îmi voi întinde mâna împotriva lor şi voi face pământul [lor]

♦ „desfrânându-se": idolatria este adesea asimilată simbolic cu desfrânarea, iar de la Osea, cu adulterul. Aceasta deoarece ea presupune infidelitate faţă de Dumnezeu, dar şi practici licenţioase (*cf.* Iez. 16 şi 23). ♦ „îşi vor lovi feţele": TM are „îşi vor urî feţele", *i.e.* le va fi silă de ei înşişi.

6,10 În TM: „Şi vor cunoaşte că Eu sunt *YHWH*: nu în zadar am grăit să le fac acest rău".

6,11-12 „molimă": *vide* nota la 5,12.

6,13 „vor zăcea", *litt.* „vor fi". ♦ „bine mirositoare": TM are „îmblânzitoare". ♦ „mireasmă bine mirositoare": gr. ὀσμὴ εὐοδίας – termen tehnic de cult care arată că jertfa e bine primită de Dumnezeu (*cf.* Lev. 1,9 etc.).

6,14 „de la pustiul Deblatha": TM are „din pustiu şi până la *Dibh^{e}lāh*". *Dibh^{e}lāh* trebuie citit, probabil, *Ribh^{e}lāh*, localitate în apropiere de Aimath (Hamath), unde, la a doua invazie babiloniană, au fost prinşi mai-marii poporului (4Rg. 25,6.20-21). ♦ Judecata împotriva cetăţii Ierusalimului este extinsă în capitolele 6–7 asupra pământului lui Israel; această secvenţă este pusă în legătură cu cap. 4–5 prin referirea la sabie, molimă/moarte şi foamete (vv. 6,11-12; 7,15) şi conduce la viziunea plecării slavei lui Dumnezeu, din cap. 10. Munţii menţionaţi în 6,3 sunt o referire simbolică la toate locurile de cult ale apostaziei lui Israel. Acestea urmează să fie distruse; mai mult, nu numai locurile vor fi distruse, ci şi închinătorii lor, iar trupurile neînsufleţite vor pângări altarele şi idolii (vv. 4-6). Va fi îndepărtat astfel cultul străin (v. 6) şi se va împlini judecata lui Dumnezeu asupra poporului lui Israel. Prin această acţiune, Israel va cunoaşte că Domnul este unicul Dumnezeu (v. 7). Indicarea judecăţii lui Dumnezeu sugerează că reforma care avusese loc sub regele Iosias în 621 î.H. nu îndepărtase, probabil, toate altarele cultelor străine. Câteva dintre ele vor fi reprezentat centre de renaştere a idolatriei după moartea lui Iosias. Profetul vorbeşte împotriva acestor manifestări, dar vedem în cuvintele lui şi o adresare generală către trecutul lui Israel, în care poporul a uitat adesea de Dumnezeu, căzând în idolatrie.

pustiire şi nimicire, de la pustiul Deblatha, din toate aşezările [lor]: şi veţi cunoaşte că Eu [sunt] Domnul."

7 1 Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 2 „Şi tu, fiu al omului, zi: «Acestea le spune Domnul către ţara lui Israel:
'Un sfârşit vine, sfârşitul vine
peste cele patru aripi ale ţării:
3 vine sfârşitul
4 peste tine, care locuieşti în ţară,
vine vremea, s-a apropiat ziua,
nu cu larmă şi nici cu chinuri.
5 Acum Eu Îmi voi revărsa de aproape urgia asupra ta

7 J. Wevers consideră că acest al şaptelea capitol este unul dintre cele mai frumoase poeme ale cărţii lui Iezechiel – şi, deopotrivă, un text de o mare dificultate, datorată probabil unor adăugiri în tradiţia manuscrisă. Versiunea grecească este diferită de TM şi pare să conţină un text mai coerent, rezultat în urma rearanjării versetelor existente. ♦ Pentru textul ebraic, W. Zimmerli consideră că acest capitol este divizat în două secţiuni, vv. 2-4 şi 5-27; demarcatorii sunt reprezentaţi de formula care se repetă şi care îi este proprie mesagerului (v. 2 şi v. 5); îl plasează cronologic în anii de dinainte de 587 î.H. ♦ Johan Lust („Major Divergences between LXX and MT in Ezekiel", 2004, p. 203) cercetează segmentul 7,1-11 din punctul de vedere al diferenţelor cantitative dintre LXX şi TM; acesta reprezintă cel mai important set de „minusuri" şi transpoziţii. Capitolul aparţine primei părţi a cărţii lui Iezechiel, care nu este păstrată în Papirusul 967. Capitolul a beneficiat de o analiză aprofundată din partea lui P.-M. Bogaert (1986).
7,1 „Domnului": TM are „Stăpânul meu *YHWH*".
7,2-4 Primul poem, adresat ţării lui Israel, spune că sfârşitul este aproape. Va fi sfârşitul întregului pământ. „Cele patru aripi" (*i.e.* colţuri) se referă la lume, dar în contextul de faţă înţelesul pare limitat la Israel, văzut în întregul lui. Utilizarea termenului „sfârşit" aminteşte viziunea lui Amos (8,2), coşul cu fructe (coşul de păsărar, în LXX), cu jocul de cuvinte ebraic între „fructe de vară" şi „sfârşit", care a devenit pentru Amos proclamarea sfârşitului lui Israel. Dumnezeu nici nu va arăta milă faţă de Israel, nici nu îl va cruţa (v. 4).
7,2 „aripi", *litt.* gr. πτέρυγας; cu sens metaforic, termenul sugerează ideea de „ocrotire", „acoperire" (*cf.* LSJ, *s.u.*, III).
7,3-9 Rahlfs adoptă ordinea versetelor dată de *Vaticanus* şi alte manuscrise; celelalte manuscrise mari aşază versetele în altă ordine, corespunzătoare celei din TM: după v. 3 (care corespunde, în mare, cu v. 6 TM), Vaticanus 4-6 corespunde cu TM 7-9, iar Vaticanus 7-9 – cu TM 3-5.
7,4 „vremea": gr. καιρός, „momentul potrivit", „ocazia". ♦ „nu cu larmă şi nici cu chinuri": TM are „tulburare şi nu strigăte de bucurie pe munţi".

şi-Mi voi plini mânia asupra ta
şi te voi judeca pe căile tale
şi voi pune asupra ta toate spurcăciunile tale.
6 Nu va avea îndurare ochiul Meu şi nici nu Mă voi milostivi,
căci îţi voi da [pe măsura] căilor tale;
şi spurcăciunile tale vor fi în mijlocul tău
şi vei cunoaşte că Eu sunt Domnul care loveşte.
7 Acum sfârşitul [a ajuns] la tine
şi Eu voi trimite [judecată] asupra ta
şi te voi pedepsi după căile tale
şi voi pune asupră-ţi toate spurcăciunile tale.
8 Nu va avea îndurare de tine ochiul Meu şi nici nu Mă voi milostivi,
căci îţi voi da [pe măsura] căii tale;
şi spurcăciunile tale vor fi în mijlocul tău.
Şi vei cunoaşte că Eu [sunt] Domnul.'»
9 Pentru că acestea le spune Domnul:
10 «Iată sfârşitul vine,
iată ziua Domnului:
dacă şi toiagul a înflorit, trufia s-a ridicat.
11 Şi va frânge sprijinul nelegiuitului,
dar nu cu larmă şi nici cu grabă.

7,5 Al doilea poem (vv. 7,5-9 TM şi mss. greceşti care au aceeaşi ordine a versetelor) face explicit mesajul implicit din vv. 2-4, sfârşitul care va fi deopotrivă al ţării şi al poporului. Ca dezvoltare ulterioară a vv. 2-4, acest poem formulează ideea sfârşitului, cu adresare directă către cei ce rămăseseră în Iuda şi Ierusalim după căderea Ierusalimului în 587 î.H.: sugerează aşadar că rămăşiţa poporului lui Dumnezeu putea fi găsită în exilul babilonian.
7,6 „căci îţi voi da [pe măsura] căilor tale", *litt.* „căile tale le voi da asupra ta".
7,7 „te voi pedepsi după...": gr. ἐκδικήσω poate fi redat aproximativ prin: „voi echilibra balanţa judecăţii obligându-te la plata unei amenzi".
7,8 „spurcăciunile tale vor fi în mijlocul tău": aproape aceeaşi formulare ca mai sus (7,6), fiind diferite numai formele verbului (plural în v. 6, singular în v. 8). Pedeapsa păcatului este chiar persistenţa lui, însoţită de efectele lui distrugătoare (*vide* şi Rom. 1,18-32).
7,10 „dacă şi...": se poate înţelege şi „chiar dacă". ♦ „toiagul a înflorit": înţeles obscur, ca şi în TM.
7,11 „sprijinul nelegiuitului": *vide supra*, 4,16 („voi frânge sprijinul tău de pâine"; poate fi o atracţie). ♦ Versetul a fost discutat de C.M.L. Verdegaal (1986, pp. 116-117) din punctul de vedere al comentariului rabinic care a influenţat traducerile moderne (*e.g.* RSV: „Violence has grown up into a rod of wickedness; none of them shall remain, nor their abundance, nor their wealth; neither shall there be preeminence among them").

12 Vine vremea, iată ziua:
să nu se bucure cel ce cumpără şi să nu jelească cel ce vinde.
13 Că cine cumpără nu se va mai întoarce nicicând la cel ce vinde
şi omul nu se va înstăpâni cu ochiul pe viaţa sa.
14 Sunaţi din trâmbiţă şi cumpăniţi-le pe toate.
15 Războiul cu sabie în afară,
foametea şi molima înăuntru;
cel din câmpie va pieri de sabie,
iar pe cei din cetate foametea şi molima îi vor nimici.
16 Iar cei care vor scăpa de ele vor fi mântuiţi
şi vor fi în munţi;
îi voi ucide pe toţi [ceilalţi], pe fiecare în nelegiuirea lui.
17 Mâinile toate vor fi fără vlagă,
iar coapsele toate se vor mânji cu umezeală,
18 şi se vor înfăşura în saci
şi-i va acoperi uluirea;
şi pe fiece chip [va fi] la ei ruşinea,
şi pe fiece creştet, pleşuvia.
19 Argintul lor va fi azvârlit prin pieţe

7,12 TM are în plus, la sfârşitul versetului: „Căci mânia aprinsă este împotriva întregii mulţimi". ♦ Vv. 12-15 descriu consecinţele împlinirii vremii, ale venirii „zilei": reacţiile normale ale oamenilor se anulează, sentimentele lor obişnuite încetează, dispar bucuria celui ce cumpără, tristeţea celui ce se desparte de obiectul vândut, teama faţă de unul mai puternic; „ziua" aduce nimicirea prin sabie, molimă/moarte şi foamete, deopotrivă a celor din oraşe şi din afara lor.
7,13-14 În TM: „Căci cel ce vinde nu se va mai întoarce la marfa lui, chiar dacă mai e în viaţă, căci vedenia ce stă peste toată mulţimea nu se va schimba, fiecare va trăi în fărădelegea lui, nu se vor mai întări. Se sună din trâmbiţe, totul e pregătit, dar nimeni nu merge la luptă, căci mânia Mea aprinsă este peste toată mulţimea".
7,16 „îi voi ucide... nelegiuirea lui": TM are „vor geme ca turturelele din văi, fiecare pentru fărădelegea sa".
7,17 „coapsele toate se vor mânji cu umezeală": TM are „toţi genunchii se vor preschimba în apă".
7,18 „îi va acoperi uluirea": TM are „îi va cuprinde tremurul". ♦ „pleşuvia": pentru părul ras ca semn de sclavie, *vide* Is. 7,20; mai frecvent este un simbol al ruşinii (2Rg. 10,4-5; 1Ezd. 9,3) ori al doliului (Is. 15,2; Ier. 41,5-6; 48,37).
7,19 TM are „Îşi vor azvârli argintul pe străzi şi aurul va fi pentru ei murdărie. Argintul şi aurul lor nu-i vor putea izbăvi în ziua urgiei lui *YHWH*: sufletele lor nu se vor sătura şi pântecele lor nu se vor umple, căci au fost [pricină de] poticnire pentru păcatul lor".

şi aurul lor va fi dispreţuit.
Sufletele lor nu-şi vor găsi saţul,
iar pântecele lor nu se vor umple:
căci [aceasta] era cazna pentru nelegiuirile lor. 20 Podoabele alese le-au
folosit spre fală, şi au făcut din ele chipuri ale spurcăciunilor lor; de aceea
le-am dat lor [podoabele] ca [să le fie] spurcăciune.
21 Şi le voi da în mâinile străinilor ca să le jefuiască
şi ciumelor pământului, ca să le fie prăzi:
şi le vor spurca.
22 Îmi voi întoarce faţa de la ei
şi vor pângări veghea Mea
şi vor intra la ele fără pază
şi le vor spurca;
23 şi vor face neorânduială,
pentru că ţara este plină de popoare
şi cetatea este plină de nelegiuire.
24 Şi voi întoarce neobrăzarea puterii lor
şi li se vor pângări cele sfinte.
25 Împăcare va veni şi va căuta pacea,
dar nu va fi.

♦ Decăderea aurului şi argintului este semnul disperării şi se transformă într-un punct de plecare pentru explicarea felului în care oamenii vor fi loviţi de nenorocire.
7,22 „veghea": ἐπισκοπή, *litt.* „supraveghere", „inspectare" sau „cercetare"; desemnează aici obiectul „supravegherii" divine, acum abandonat. TM are „comoara Mea". Posibilă referire la Ierusalim. ♦ „vor intra... spurca": TM are „şi vor intra tâlharii şi o vor pângări".
7,23 „şi vor face neorânduială (φυρμόν)": TM are „fă un lanţ". Φυρμός înseamnă „amestec", „mixtură", „frământare", folosit în unele contexte biblice pentru a sugera relaţiile sexuale promiscue. *Cf. Septuaginta* 4/II, Psalmii lui Solomon 2,13 şi nota *ad loc.* ♦ „plină de popoare": TM are „plină de judecăţi sângeroase".
7,24 TM are în plus, la început: „Îi voi aduce pe cei răi dintre neamuri şi le vor lua în stăpânire casele".
7,25 „Împăcare": TM are „cutremurare". Traducătorul LXX a citit *KPR* în loc de *QPD* (*cf.* LEH, *s.u.* ἐξιλασμός).
7,25-27 Imaginea terifiantă a pedepsei este dominată de absenţa păcii: o dată cu pacea sunt luate bunăstarea, sănătatea, ordinea unei societăţi aşezate. Nu mai pot fi de nici un ajutor cei de la care poporul aşteaptă întotdeauna salvarea: profetul, preotul, bătrânii, căpeteniile. Se vesteşte apropierea unor vremuri când poporul nu va găsi mângâiere şi sprijin în cuvintele profeţilor.

26 Vai peste vai va fi,
şi veste [rea] peste veste [rea] va fi;
şi vor căuta vedenie de la proroc;
dar legea va pieri de la preot
şi sfatul de la bătrâni.
27 Căpetenia se va îmbrăca de moarte,
iar mâinile poporului din ţară vor amorţi.
După căile lor voi face cu ei
şi după judecăţile lor îi voi pedepsi;
şi vor cunoaşte că Eu [sunt] Domnul.»"

8 1 Şi a fost în anul al şaselea, în luna a cincea, în [ziua] a cincea a lunii:
eu şedeam în casă, iar bătrânii din Iuda şedeau dinaintea mea; şi a fost
asupra mea mâna Domnului 2 şi am privit şi, iată: o înfăţişare de bărbat, de
la mijloc şi până jos [era] foc, iar de la mijloc în sus, ca o vedenie de aur cu
argint. 3 Şi a întins o înfăţişare de mână şi m-a apucat de creştet; şi duhul

---

7,27 „de moarte": gr. ἀφανισμός, „distrugere", „exterminare". ♦ „vor amorţi": gr. παραλυθήσονται, „vor fi slăbite", „vor fi paralizate". ♦ Termenul ebraic prin care este denumită „căpetenia", *nāśī'*, *litt.* „prinţ", este folosit frecvent în cartea lui Iezechiel. Cuvântul e folosit în cărţile postexilice pentru a desemna un conducător al lui Israel după restauraţie.

8,1 Capitolele 8–11 formează o unitate, în care este relatată viziunea măreaţă a profetului aflat în extaz. La o stare extatică similară se făcea aluzie în 3,12.14.22 *sqq.*; *cf. infra*, 37,1. ♦ „anul al şaselea": e vorba de al şaselea an al exilului regelui Iehonia (august-septembrie 592); *cf.* şi 1,2 (4Rg. 24,10-15). ♦ Textul grecesc şi cel ebraic diferă în privinţa indiciilor cronologice: TM are „într-a şasea [lună]". Varianta grecească ar putea fi coruptă, schimbând numărul lunii sub influenţa numărului zilei „a cincea". Unii comentatori au presupus însă că LXX păstrează data originară, în vreme ce TM a operat o schimbare de editare pentru a lăsa spaţiul necesar celor 390 de zile din vv. 4,5.9, la care se adăugau cele şapte zile din 3,16. J. Wevers observă totuşi că explicaţia nu este coerentă, de vreme ce nu înglobează şi cele patruzeci de zile din 4,6.

8,2 „bărbat": TM are *'ēş*, „foc". În ebraică, „foc" şi „bărbat" (*'īş*) au acelaşi schelet consonantic. Se consideră că vocalizarea TM e o contaminare, în vreme ce LXX reflectă forma originară. Bibliile moderne traduc aici „bărbat".

8,3 „m-a apucat... m-a ridicat": am tradus diferit acelaşi verb grecesc, ἀνέλαβεν. ♦ TM are „m-a apucat de un smoc de păr"; aici apare pentru prima dată gestul apucării de păr într-o viziune extatică. *Vide infra*, Bel 36 (ὁ ἄγγελος κυρίου τοῦ Αμβακουμ τῆς κόμης αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς ἔθηκεν αὐτόν). ♦ „Stâlpul Cumpărătorului", gr. ἡ στήλη τοῦ κτωμένου: TM are „lăcaşul statuii geloziei care stârneşte gelozia" – expresia pare să se

m-a ridicat între pământ şi cer şi m-a dus la Ierusalim, într-o vedenie a lui
Dumnezeu, în pridvorul porţii dinăuntru, care dă către miazănoapte, unde
era Stâlpul Cumpărătorului. 4 Şi, iată, acolo era slava Domnului Dumnezeu-
lui lui Israel, după vedenia pe care o văzusem pe câmpie. 5 Şi mi-a spus:
„Fiu al omului, ridică-ţi ochii către miazănoapte." Şi mi-am ridicat ochii
către miazănoapte şi, iată: [am privit] de la miazănoapte până la poarta de la
răsărit. 6 Şi mi-a spus: „Fiu al omului, ai văzut ce fac aceştia? Nelegiuiri
mari săvârşesc ei aici, ca să se depărteze de cele sfinte ale Mele; şi vei
vedea nelegiuiri încă şi mai mari."
7 Şi m-a adus în pridvorul curţii 8 şi mi-a spus: „Fiu al omului, sapă." Şi
am săpat şi, iată: o uşă. 9 Şi mi-a spus: „Intră şi priveşte nelegiuirile pe care
le săvârşesc aceştia aici." 10 Şi am intrat şi am privit şi, iată: spurcăciuni

---

refere la un idol, eventual la statuia Astartei (LXX „chip al dumbrăvii") pe care regele Manase o adusese în templu (4Rg. 21,7) sau la un chip al lui Thammuz (*cf. infra*, v. 14); ultimele cuvinte par să fie o simplă glosă. Referirea la un idol se reia în TM, în finalul v. 5. ♦ Gestul apucării de creştet (prin care ar trebui să înţelegem: „de păr") aduce multă culoare în relatarea experienţei extatice a profetului. Intensitatea acestei imagini provine din faptul că nu ne aflăm în faţa unui clişeu. W. Zimmerli ordonează experienţele extatice ale lui Iezechiel după intensitate: de la 3,23; 37,1; la 3,12.14, până la 40,1 *sqq.* şi, în cele din urmă, 8,1 *sqq.* De fiecare dată, fenomenul extatic înseamnă nu numai o experienţă fizică, ci şi traversarea spirituală a unei graniţe care desparte percepţia obiectivă normală de realitatea subiacentă ce nu poate fi distinsă la lumina zilei. Capitolul 8 este plin de elemente obiective pe care oricine din Ierusalim le putea discerne în egală măsură; este însă deopotrivă dominat de glasul lui Dumnezeu, ce nu poate fi auzit de urechea omului obişnuit.

8,5 După „şi, iată" TM are „la miazănoapte de poartă era altarul cu statuia geloziei, şi aceasta la intrare", completare care apare şi în *Codex Alexandrinus*.

8,6 „aceştia": nu există un antecedent pentru acest pronume; TM are mai departe, în locul pronumelui, sintagma „casa lui Israel". ♦ „cele sfinte": gr. τὰ ἅγια echivalează la Iezechiel ebr. *miqᵉdāş*, „locul cel sfânt", „sanctuarul". ♦ V. Spottorno (1986, p. 81) remarcă prezenţa temenului gr. ἁμαρτία în *Codex Alexandrinus*, pe care editorii (Rahlfs, în primul rând) o socotesc mai puţin justificată decât a gr. ἀνομία, mai bine reprezentat în traducerea grecească. Situaţia este identică în v. 16,51.

8,7 „pridvorul", *litt.* „pridvoarele". La fel şi în vv. 8,14.16.

8,8 „sapă": TM are „sapă în perete".

8,10 „deşarte": gr. μάταια, termen utilizat frecvent în LXX pentru desemnarea idolilor şi a idolatriei. *Cf.*, de exemplu, Psalmii 23,4; 30,7; 95,5; 143,8 etc. ♦ Nu se ştie în ce constau „spurcăciunile deşarte" menţionate aici; J. Wevers (1969, p. 81) indică propunerile de identificare făcute: un cult babilonian, influenţe egiptene, o ceremonie de *hieros gamos*, ritul unei divinităţi vegetale. ♦ TM are, înainte de „spurcăciuni": „toate chipurile de târâtoare şi de dobitoace".

deşarte şi toţi idolii casei lui Israel [erau] zugrăviţi acolo, de jur-împrejur;
11 şi [erau acolo] şaptezeci de bărbaţi dintre bătrânii casei lui Israel, şi
Iezonias al lui Saphan, între ei, stătea în faţa lor, şi fiecare ţinea în mână o
cătuie, iar fumul de tămâie se înălţa. 12 Şi mi-a spus: „Fiu al omului, ai
văzut ce fac bătrânii casei lui Israel, fiecare dintre ei în cămara lui cea de
taină? Căci au zis: «Domnul nu vede, Domnul a părăsit ţara.»" 13 Şi mi-a
spus: „Vei vedea nelegiuiri încă şi mai mari, pe care le fac aceştia."
14 Şi m-a adus la pridvorul porţii de la casa Domnului, [poarta] care dă
spre miazănoapte, şi iată: nişte femei şedeau acolo jelindu-l pe Thammuz;
15 şi mi-a spus: „Fiu al omului, ai văzut? Şi vei vedea năravuri încă şi mai
rele decât acestea."
16 Şi m-a adus în curtea dinăuntru a casei Domnului, şi iată: în pridvorul
de la templul Domnului, între *ailam* şi altar, [erau] vreo douăzeci de
bărbaţi, cu spatele la templul Domnului şi cu feţele în partea cealaltă; iar
aceştia se închinau soarelui; 17 şi mi-a spus: „Ai văzut, fiu al omului? Oare

8,11 „Iezonias" (Ιεζονιας): aşa în Rahlfs; *Codex Vaticanus* atestă însă grafia χ în loc de ζ. Ebr. *Ya'azanyāhū*, fiul lui *Şāphān*. ♦ „stătea în faţa lor", gr. εἱστήκει πρὸ προσώπου αὐτῶν: poziţia este un indiciu clar al desfăşurării unei slujbe religioase.

8,14 Thammuz/Tamuz (Dumuzi) era o zeitate sumeriană al cărei cult este atestat din mileniul al III-lea şi se caracteriza prin jertfe rituale şi bocete. Cultul lui Tamuz este insuficient cunoscut. Legenda îl prezintă ca pe un păstor şi domnitor sumerian, căsătorit cu zeiţa Iştar. La moartea lui, zeiţa l-a urmat în lumea subpământeană, iar fertilitatea a încetat pe pământ. Moartea şi învierea lui Tamuz, pentru câte o jumătate de an, coincid cu ritmul vegetaţiei. Scrierile babiloniene conţin cântări şi bocete pentru Tamuz; nu se ştie dacă ziua în care era jelit era ziua a patra a lunii care îi purta numele. Cultul lui s-a răspândit în Fenicia şi Siria, unde s-a conturat o legendă oarecum asemănătoare despre Adonis (identificat de egipteni cu Osiris) şi rivalitatea dintre Afrodita şi Persefona, *vide* Ovidiu, *Metamorfoze*, 10,298-559, 708-739. Byblos a fost centrul de cult asociat în chip special cu Adonis. Cultul acestuia se celebra exclusiv împreună cu cel al Afroditei, căreia, numai în această conjunctură, i se sacrifica un porc. La Alexandria, ritul consta în oficierea căsătoriei dintre Adonis şi Afrodita, după care, a doua zi, femeile purtau, cu bocete, chipul lui la ţărmul mării. La Atena, celebrarea consta în jelania femeilor şi alcătuirea „Grădinilor lui Adonis" ('Αδώνιδος κῆποι), nişte plante aşezate în vase.

8,15 „şi mai rele": în text μείζονα, „mai mari" (ca şi mai sus).

8,16 *ailam*: LXX αιλαμ; traducătorul a transliterat aproximativ ebr. *'ūlam*, „pridvor". ♦ „douăzeci": TM are „douăzeci şi cinci". ♦ „în partea cealaltă": TM are „spre răsărit".

8,17 „nelegiuire": TM are „silnicie". ♦ „aduc batjocură": gr. μυκτηρίζοντες; verbul are înţelesul „a strâmba din nas", „a dispreţui". *Cf.* 3Rg. 18,27; 4Rg. 19,21; 2Par. 36,16; Is. 37,22; Ier. 20,7; Prov. 12,8 *e.a.* TM are în plus „şi îşi ridică mlădiţa de viţă la nări";

[este] puţin lucru pentru casa lui Iuda să săvârşească nelegiuirile pe care
le-au săvârşit aici? Căci au umplut pământul de nelegiuire; şi, iată: aceştia
[sunt] ca unii care aduc batjocură. 18 Şi Eu cu mânie Mă voi purta cu ei; nu
va avea îndurare ochiul Meu şi nici nu Mă voi milostivi."

9 1 Şi a strigat în urechile mele [cu] glas puternic, zicând: „S-a apropiat
pedepsirea cetăţii." Şi fiecare avea în mână uneltele nimicirii. 2 Şi iată: şase
bărbaţi veneau de pe drumul de la poarta cea înaltă, care dă spre miază-
noapte; şi fiecare [avea] o secure în mână; şi, în mijlocul lor, un bărbat

„ramura de viţă" apare şi în 15,2 (TM) şi Num. 13,23 (LXX: κλῆμα). În Is. 17,10 pare să fie pusă în legătură cu cultul unei divinităţi vegetale.

8,18 TM are în plus, la sfârşit: „Şi vor striga în urechile Mele cu glas mare şi nu-i voi asculta".

9,1 Relatarea viziunii profetice, începută în capitolul precedent, continuă cu un episod de un puternic dramatism, care trebuie să fi avut un impact memorabil asupra publicului. ♦ „glas puternic", *litt.* „glas mare". ♦ „pedepsirea... fiecare avea...": TM are „cercetările/ pedepsirile... fiecare cu...".

9,2 LXX indică „şase" oameni, în vreme ce TM indică „şapte". J. Wevers (*ad loc.*), comentând textul ebraic, observă că numărul şapte atribuit îngerilor care duc la îndeplinire judecata divină apare aici pentru prima dată, devenind mai apoi uzual (*cf.* Tob. 12,15; Apoc. 8,2.6; 15,6-8; 16). ♦ Pentru trimişii divini ai pieirii, *vide* Ex. 12,23; 2Rg. 24,16; 4Rg. 19,35. Episodul relatat în Ex. 12 are mai multe trăsături în comun cu cel de faţă: un semn distinctiv – sângele de pe uşă – făcea ca o casă să fie cruţată; un înger al nimicirii trecea prin sabie un întreg ţinut. ♦ „cămaşă până la călcâie": gr. ποδήρης, *vide* Ex. 25,7. TM are „[veşmânt de] in"; la fel şi la vv. 3 şi 11. ♦ „cingătoare de safir": gr. ζώνη σαπφείρου; textul ebraic are aici *qeseth hassophēr*, „călimară de scrib": *qeseth* e un cuvânt împrumutat din egipteană (*gštj*), înţeles greşit de traducătorul în greacă şi corectat în două codice καστυ γραμματέως (în care primul termen este transliterarea ininteligibilului termen egiptean), iar într-altul πινακίδιον γραφέως, „tăbliţă de scrib" (*vide* Zimmerli, 1979, p. 224). „Safirul" trebuie să fie o transliterare a ebr. *sophēr*, „scrib" (la fel şi la vv. 3 şi 11). Un personaj definit printr-un element propriu scribului trebuia să aibă rolul de a-i marca pe cei ce aveau să fie cruţaţi în ziua judecăţii. Ex. 21,6 atestă marcarea unei persoane în primul rând ca semn că este proprietatea altcuiva. Herodot (2,13) menţionează un templu din Egipt în care sclavii refugiaţi acolo pentru a găsi azil erau marcaţi cu στίγματα ἱερά („amprente sacre") şi deveneau în felul acesta de neatins; *vide* şi episodul Cain (Gen. 4,15). ♦ Făpturile divine se apropie venind dinspre miazănoapte, pe drumul pe care fusese adus şi profetul. Acei trimişi poartă însemne ale distrugerii, iar unul singur este înveşmântat în haine preoţeşti (*vide* Lev. 16,4) şi are menirea de a-i însemna pe cei drepţi, ca să fie deosebiţi de nelegiuiţi. Ei îndeplinesc funcţia unor îngeri ai distrugerii, amintind de 2Rg. 24,16 şi 4Rg. 19,35.

îmbrăcat în cămaşă până la călcâie şi cu cingătoare de safir peste mijloc: şi
au venit şi au stat lângă altarul de aramă. 3 Şi slava Dumnezeului lui Israel
s-a ridicat de pe heruvimii peste care era către curtea [din mijlocul] casei. Şi
l-a strigat pe bărbatul cel îmbrăcat în cămaşă până la călcâie, care avea
peste mijloc cingătoarea, 4 şi i-a spus: „Treci prin mijlocul Ierusalimului şi
pune semnul pe frunţile bărbaţilor care gem şi suferă pentru toate nelegiuirile

---

9,3 „slava... s-a ridicat de pe heruvimii peste care era către curtea [din mijlocul] casei", *litt.* „slava... s-a ridicat de pe heruvimi, care era [*i.e.* slava] peste ei către curtea casei". Sintaxa în gr. urmează sintaxa textului ebraic. Slava lui Dumnezeu locuieşte peste heruvimii de pe capacul chivotului. *Cf.* şi 10,4. ♦ „heruvimii" – singular în TM. ♦ „curtea [din mijlocul] casei": gr. τὸ αἴθριον τοῦ οἴκου, *vide* P. Chantraine (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*), „curte interioară de unde vine lumina la încăperile din preajmă". Iez. 10,4; 40,14.15 (bis). TM are „pragul Casei". La fel şi la 10,4.
9,4 „Semnul" (gr. σημεῖον) pe care trimisul divin urmează să-l pună pe frunţile unor bărbaţi este, în ebraică, *taw*, ultima literă a alfabetului, care avea în vremea lui Iezechiel formă de cruce. Textul nu indică limpede cine anume trebuie însemnat în felul acesta; Charles R. Biggs (1996, p. 29) înregistrează trei posibilităţi de cruţare a celor aflaţi în Ierusalim în momentul acela: însemnul putea să-i pună la adăpost de pedeapsă pe preoţii urmaşi ai lui Ţadoq (*vide infra*, Iez. 44,15); ori pe Ieremia şi pe susţinătorii lui; ori pe cei care au fost mai târziu luaţi în exil şi care s-au dovedit a fi instrumentele prin care poporul lui Dumnezeu a fost salvat, nefiind prinşi în distrugerea Ierusalimului şi a templului. Făptura cu haine preoţeşti din viziunea lui Iezechiel primeşte porunca de a străbate Ierusalimul pentru a-i găsi pe cei ce meritau să fie însemnaţi: pare să se înţeleagă de aici că cei scoşi din oraş, duşi în exil, aveau să fie cei salvaţi de la nimicire. ♦ Paul M. Joyce (1986, pp. 318-319) interpretează semnul pe care omul îmbrăcat în veşmânt de in urmează să-l pună pe fruntea celor drepţi în termenii responsabilităţii individuale. Articolul lui are ca fundal general cercetarea rapidă a istoricului responsabilităţii în Vechiul Testament, pornind de la observaţia generală că pentru perioada veche este caracteristic episodul din Iisus Nave (cap. 7) în care întreaga familie a lui Achar este nimicită, iar proprietăţile îi sunt în totalitate distruse ca pedeapsă pentru o vină personală; perioada ulterioară, a profeţilor, marchează o schimbare a raportării la vina personală; cartea lui Iezechiel conţine câteva pasaje semnificative, între care unele se referă explicit la acest subiect. Episodul deosebirii între cei care vor scăpa şi cei sortiţi pieirii poate fi privit ca parte componentă a temei vinovatului ce urmează să primească o pedeapsă iminentă, gravă. În episodul de faţă sunt însemnaţi numai cei care se deosebesc de ceilalţi prin gemete şi suferinţă, disociindu-se prin aceste manifestări de nelegiuiţii din jurul lor. Toţi ceilalţi urmează să fie nimiciţi o dată cu cetatea (în capitolul următor, acelaşi om îmbrăcat în veşmânt de in se dovedeşte a fi instrumentul divin al distrugerii). Totuşi, v. 6 vorbeşte despre uciderea, în pedeapsa generală, a pruncilor: imaginea aminteşte de Iis. Nav. 7 (şi de Num. 16,32). ♦ Imaginea mâniei revărsate a lui Dumnezeu apare frecvent în cartea lui Iezechiel; *vide infra*, nota la 39,29.

ce se petrec în mijlocul lui." 5 Şi [celorlalţi] le-a spus în auzul meu: „Porniţi
în urma lui spre cetate şi loviţi; ochii voştri să nu aibă îndurare şi să nu vă
milostiviţi. 6 Ucideţi până la nimicire bătrân şi tânăr şi fecioară şi prunci şi
femei, dar de nici unul dintre cei pe care este semnul să nu vă apropiaţi.
Începeţi de la cele sfinte ale Mele." Şi au început de la bărbaţii cei bătrâni,
care erau înăuntrul casei. 7 Şi le-a spus: „Pângăriţi casa şi ieşiţi să umpleţi
drumurile de leşuri şi loviţi!" 8 Şi a fost [aşa:] când loveau, eu am căzut cu
faţa [la pământ] şi am strigat şi am spus: „Vai, Doamne, vei nimici Tu ce a
mai rămas din Israel, revărsându-Ţi mânia asupra Ierusalimului?" 9 Şi mi-a
spus: „Nelegiuirea casei lui Israel şi a lui Iuda a crescut tot mai mult, pentru
că s-a umplut ţara de popoare multe şi cetatea s-a umplut de nelegiuire şi de
necurăţie; căci ei au spus: «Domnul a părăsit ţara, Domnul nu vede.» 10 Nu
va avea îndurare ochiul Meu şi nici nu Mă voi milostivi; am pus pe capetele
lor [pedeapsă pe măsura] căilor lor." 11 Şi iată: [s-a întors] bărbatul cel
îmbrăcat în cămaşă până la călcâie şi încins cu cingătoare peste mijloc şi I-a
răspuns zicând: „Am făcut după cum mi-ai poruncit."

10 1 Şi am privit şi, iată: mai sus de tăria de deasupra capului heruvi-
milor [era] ca o piatră de safir, înfăţişarea unui tron peste ei. 2 Şi i-a spus

---

9,7 La sfârşit, TM are în plus: „şi au lovit prin cetate".
9,8 *Vide* 1,28 („am căzut cu faţa [la pământ]").
9,9 „popoare multe": TM are „sânge".
9,10 În *Codex Alexandrinus*, versetul începe cu cuvintele: „Şi Eu sunt". TM are la începutul versetului: „Eu, de asemenea" / „Cât despre Mine". Prezenţa pronumelui de pers. I singular ar putea sugera şi sensul echivalat de *Alexandrinus*.
10 Viziunea din cap. 10 este o prelungire a relatării din capitolele precedente; bărbatul în veşminte preoţeşti primeşte porunca de a împrăştia cărbuni încinşi, care să ducă la distrugerea prin foc a Ierusalimului. La acest nucleu al viziunii au fost adăugate elemente care ţin de descrierea tronului susţinut de heruvimi; pasajul aminteşte, prin componenţa sa, de cap. 1 (viziunea iniţială a profetului, căruia i se arată slava lui Dumnezeu). Nimicirea cetăţii este rezultatul acţiunii divine directe, de vreme ce cărbunii încinşi sunt luaţi „din mijlocul heruvimilor" aflaţi în vecinătatea nemijlocită a lui Dumnezeu. ♦ Viziunea tronului din acest capitol poate fi interpretată, din punctul de vedere al istoriei textului, ca o dublare a viziunii din cap. 1. Moshe Greenberg (1986, pp. 134-135), într-o cercetare echilibrată a indiciilor interne oferite de text, admite că în acest caz este plauzibilă presupunerea unei intervenţii străine de profet, chiar dacă în ansamblu înclină către respingerea teoriei conform căreia cartea lui Iezechiel ar fi fost supusă unei prelucrări editoriale extinse.
10,1 „tăria": *vide supra*, 1,22 şi nota.

bărbatului îmbrăcat în haină [lungă]: „Mergi în mijlocul roţilor de sub
heruvimi şi umple-ţi pumnii cu cărbunii de foc din mijlocul heruvimilor şi
împrăştie-i peste cetate." Şi a plecat sub ochii mei.
3 Iar heruvimii stăteau în dreapta casei, când a intrat bărbatul; şi norul a
umplut curtea dinăuntru. 4 Şi s-a ridicat slava Domnului de la heruvimi spre
curtea [din mijlocul] casei şi norul a umplut casa, iar curtea s-a umplut de
strălucirea slavei Domnului. 5 Şi zgomotul aripilor heruvimilor se auzea până
în curtea din afară ca glasul Dumnezeului *Saddai* grăind. 6 Şi a fost [aşa:]
când i-a poruncit bărbatului îmbrăcat cu haina cea sfântă, zicând: „Ia foc
din mijlocul roţilor, din mijlocul heruvimilor", [el] a venit şi a stat lângă
roţi. 7 Şi [un heruvim] şi-a întins mâna în mijlocul focului care era între
heruvimi şi a luat şi a pus în mâinile celui îmbrăcat în haina cea sfântă: şi
[acela] a luat şi a plecat. 8 Şi am văzut [că] heruvimii [aveau] o înfăţişare de
mâini de oameni pe sub aripile lor. 9 Şi am privit şi, iată: patru roţi stăteau
lângă heruvimi, câte o roată lângă fiecare heruvim, iar înfăţişarea roţilor
[era] ca înfăţişarea unei pietre de granat. 10 Înfăţişarea lor [era] aceeaşi la
toate patru, în felul în care ar fi o roată în mijlocul altei roţi. 11 Când ele
mergeau, mergeau în cele patru părţi; nu se întorceau când mergeau, căci,
oriîncotro privea cea care era prima, ele mergeau şi nu se întorceau mer-
gând. 12 Iar spinările [heruvimi]lor şi mâinile lor şi aripile lor şi roţile [erau]
pline de ochi de jur-împrejurul celor patru roţi ale lor; 13 iar roţile acestea au

---

10,2 „haină [lungă]": στολή. TM are „[veşmânt de] in".

10,4 „curtea [din mijlocul] casei": *vide supra*, nota la 9,3. ♦ Distrugerea cetăţii este asociată cu plecarea slavei lui Dumnezeu din templu.

10,5 „zgomotul... glasul": în greacă este un singur termen, φωνή, *litt.* „sunet". ♦ „*Saddai*": gr. Σαδδαι, transliterare a numelui divin *Ṣadday*, tradus în alte locuri cu ὕψιστος, „Prea-înalt" (*cf.*, de exemplu, Gen. 14,18). ♦ Segmentul 10,5-15 este atestat în manuscrisele de la Qumran – *vide* J. Lust, „Ezekiel Manuscripts in Qumran. Preliminary Edition of 4Q Ez a and b", 1986, pp. 96-97.

10,6 „îmbrăcat cu haina cea sfântă": TM are „îmbrăcat în in"; la fel şi la v. 7.

10,7 Acesta este versetul care înregistrează actul final al distrugerii divine a cetăţii: omul în haină sfântă (TM „de in") primeşte în mâini foc luat „din mijlocul heruvimilor" ce susţineau tronul. ♦ „[un heruvim] şi-a întins mâna": TM are, explicit: „Heruvimul şi-a întins mâna".

10,9 „granat": piatră preţioasă din familia carbuncului, înrudită cu rubinul, de culoare roşu închis. TM are „ca scânteierea unei pietre de hrisolit" (după cum arată numele, e vorba de o piatră preţioasă de culoare aurie).

10,10 „Înfăţişarea lor [era] aceeaşi", *litt.* „o [singură] înfăţişare".

10,13 *Gelgel* transliterează ebr. *galᵉgal*, „roată", „vârtej", „învolburare".

fost numite *Gelgel*, în auzul meu. [14] 15 Şi [s-]au ridicat heruvimii. [Era]
aceeaşi vietate pe care am văzut-o la râul Chobar. 16 Şi când mergeau heru-
vimii, mergeau [şi] roţile; şi acestea erau pe lângă ei; iar când heruvimii îşi
ridicau aripile ca să se înalţe de la pământ, roţile lor nu se întorceau. 17 Când
ei se opreau, se opreau [şi roţile] şi când ei se înălţau, se înălţau [şi roţile]
după ei, pentru că era duh de viaţă în ele.
18 Şi a ieşit slava Domnului din Casă şi s-a suit peste heruvimi. 19 Şi
şi-au ridicat heruvimii aripile şi s-au înălţat de la pământ în faţa mea: când
mergeau, şi roţile erau lângă ei, şi s-au oprit în pridvorul porţii din faţă de
la Casa Domnului; iar slava Dumnezeului lui Israel era peste ei, deasupra.
20 Aceasta este vietatea pe care o văzusem sub Dumnezeul lui Israel la râul
Chobar. Şi am cunoscut că sunt heruvimi. 21 Fiecare [avea] patru feţe şi
fiecare opt aripi şi [ca] o înfăţişare de mâini de om sub aripile lor. 22 Iar ase-
mănarea feţelor lor – erau aceleaşi feţe pe care le-am văzut sub slava Dum-
nezeului lui Israel la râul Chobar: şi ele mergeau fiecare drept în faţa sa.

11 1 Şi m-a ridicat [un] duh şi m-a adus pe poarta din faţă a casei Dom-
nului, care dă spre răsărit. Şi iată: în pridvorul porţii [erau] vreo douăzeci şi

---

10,14 V. 14 nu există în LXX, fiind probabil o adăugire ulterioară; TM: „Şi fiecare din ei avea patru feţe: întâia faţă era faţă de heruvim, iar a doua faţă era faţă de om, iar a treia [era] faţă de leu, iar a patra [era] faţă de vultur". *Cf.* v. 1,10 (acolo este indicat chipul de viţel, iar aici apare chipul unui heruvim).

10,17 Segmentul 10,17–11,11 este atestat în manuscrisele de la Qumran – *vide* J. Lust, „Ezekiel Manuscripts in Qumran. Preliminary Edition of 4Q Ez a and b", 1986, pp. 97-98.

10,18 „a ieşit": TM are „s-a ridicat". ♦ Vv. 18-19 încheie episodul din viziunea lui Iezechiel în care slava lui Dumnezeu părăseşte templul; mişcarea este dinspre pridvor spre poarta de răsărit, intrarea principală a templului.

10,20 „sunt heruvimi": gr. χερουβιν ἐστιν: este deopotrivă de legitimă traducerea prin singular („este heruvim"), substantivul fiind folosit ca neutru, cu acordul posibil: subiect la plural, predicat la singular.

10,21 „opt aripi": TM are „patru aripi".

10,22 „sub slava Dumnezeului lui Israel": nu apare în TM.

11,1 „pridvorul", *litt.* „pridvoarele". ♦ „Iezonias al lui Ezer": în TM, *Ya'azanᵉyāh* fiul lui *'Azur*. ♦ „Phaltias al lui Banaias": în TM, *Pᵉlathᵉyāhū*, fiul lui *Bᵉnāyāhū*. ♦ „mai-marii poporului": sintagma din TM desemnează, la singular, guvernatorul unui oraş (Jud. 9,30; 1Rg. 22,26 TM; *vide infra*, 12,10), dar în acest context se referă la un fel de „funcţionari publici", oficiali de rang înalt care făceau parte din „sfatul bătrânilor" (Block, 1997, vol. I, p. 332). ♦ J. Wevers consideră că pasajul 1-13 îşi dezvăluie caracterul secundar prin faptul că este total lipsit de legătură cu contextul. ♦ Charles R. Biggs (1996, p. 31)

cinci de bărbaţi şi i-am văzut în mijlocul lor pe Iezonias al lui Ezer şi pe
Phaltias al lui Banaias, mai-marii poporului. 2 Şi mi-a spus Domnul: „Fiu al
omului, aceştia [sunt] bărbaţii care cugetă deşertăciuni şi dau sfaturi rele în
cetatea aceasta, 3 cei care spun: «N-au fost înălţate de curând casele? Aceasta
este căldarea, iar noi [suntem] cărnurile.» 4 De aceea să proroceşti împotriva
lor, să proroceşti, fiu al omului." 5 Şi a căzut peste mine [un] duh al Dom-
nului şi mi-a zis: „Spune: «Acestea le spune Domnul: 'Aşa aţi vorbit, casă a
lui Israel, şi Eu ştiu urzelile duhului vostru. 6 V-aţi înmulţit morţii în cetatea
aceasta şi i-aţi umplut drumurile cu cei loviţi.' 7 De aceea acestea le spune
Domnul: 'Morţii voştri, pe care i-aţi lovit în mijlocul ei, aceştia sunt căr-
nurile, iar aceasta este căldarea, dar pe voi vă voi scoate din ea. 8 Vă temeţi
de sabie şi voi aduce sabie asupra voastră', spune Domnul. 9 'Şi vă voi

consideră că viziunea relatată în 11,1-13 este una nouă, diferită de cea în care este formal integrată (cap. 8–11). Substanţa celor două viziuni este asemănătoare, fără a fi însă identică, pentru că profetul fusese deja purtat de „duh" în templu (v. 1). Se stabileşte o similitudine între aducerea profetului la poarta de răsărit şi v. 8,3, care iniţiază relatarea viziunii din cap. 8–11. În ambele pasaje, profetul este purtat de „duhul" care îl duce la templu. Viziunea particulară din cap. 11 se referă la un act de abatere severă de la cultul datorat lui Dumnezeu; autorii lui sunt douăzeci şi cinci de conducători din Ierusalim, care nu mai apar în vreun alt segment al cărţii lui Iezechiel.

11,2 „Domnul": TM are „duhul". ♦ „cugetă deşertăciuni": TM are „pun la cale ticăloşii".

11,3 Cuvintele rostite de bărbaţii din viziunea profetică sunt dificil de interpretat în TM: *litt.* „Nu aproape construire de case...", ceea ce a fost înţeles fie „Nu e vremea de construit case..." (Ierusalimul suferise multe distrugeri deja la invazia din 598/597 î.H., iar Babilonul continua să fie în plină expansiune), fie „Nu e aproape (nenorocirea): să construim case..." (cei scăpaţi din prima încercare se credeau la adăpost). Varianta grecească desface în două secţiuni fraza, transformând prima parte într-o interogaţie, al cărei sens sugerează încrederea în viitorul cetăţii, de vreme ce Dumnezeu nu ar fi îngăduit să fie înălţate acolo clădiri noi dacă avea de gând să le distrugă în scurt timp. Pe acest fundal, a doua secţiune întăreşte sentimentul de siguranţă: cetatea este o căldare care ţine în ea cărnurile şi nu le lasă să se reverse. Această falsă certitudine este însă spulberată: profetului i se porunceşte să vorbească împotriva bărbaţilor. Imaginea vasului de gătit nu este un simbol al siguranţei, ci al distrugerii, de vreme ce trimite la fărâmiţarea cărnurilor puse pe foc.

11,6 „morţii... cei loviţi": e vorba de cei căzuţi în luptă, dar şi de abuzurile şi crimele întâi-stătătorilor cetăţii, comparaţi în 22,27 cu „lupii care-şi răpesc prada ca să-i verse sângele" (Eissfeldt, 1964, p. 80; Block, 1997, vol. I, p. 335).

11,7 „i-aţi lovit": TM are „i-aţi pus".

11,9-10 Textul ar putea face aluzie la evenimentele din 587 î.H., când mulţi dintre conducătorii poporului au fost duşi la Ribhlah (Deblatha în LXX), în nordul Israelului

scoate din [cetate] şi vă voi da în mâinile străinilor şi voi face judecăţi
asupra voastră. 10 Veţi cădea de sabie, pe munţii lui Israel vă voi judeca: şi
veţi cunoaşte că Eu [sunt] Domnul. 11 Aceasta nu va fi pentru voi căldare,
iar voi nu veţi fi în ea carne: pe munţii lui Israel vă voi judeca, 12 şi veţi
cunoaşte că Eu [sunt] Domnul.'»" 13 Şi a fost [aşa:] pe când proroceam eu,
Phaltias al lui Banaias a murit şi eu am căzut cu faţa [la pământ] şi am
strigat cu glas mare şi am spus: „Vai, vai, Doamne, Tu dai pieirii pe cei
rămaşi ai lui Israel."
14 Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 15 „Fiu al omului,
fraţii tăi şi bărbaţii [aflaţi] cu tine în robie şi toată casa lui Israel a ajuns la

(*vide* 4Rg. 25,18-21); cele întâmplate atunci s-ar interpreta ca o împlinire a acestor cuvinte profetice.

11,10 „pe munţii": TM are „pe teritoriul"; la fel şi la v. 11.

11,12 TM adaugă: „în ale Cărui îndreptări nu aţi umblat şi ale Cărui judecăţi nu le-aţi împlinit, ci aţi făcut după judecăţile neamurilor care vă înconjoară".

11,13 Moartea lui Phaltias al lui Banaias are o puternică încărcătură simbolică. Numele *Pᵉlathᵉyāhū... Bᵉnāyāhū* se pot traduce „*YHWH* a izbăvit... *YHWH* a zidit", ceea ce ar explica reacţia profetului: el vede ameninţată speranţa „celor rămaşi ai lui Israel" (Block, 1997, vol. I, p. 338).

11,14-21 Secvenţa 11,14-21 pare să fi fost la origine o profeţie independentă (nefăcând aşadar parte din viziunea templului), menită să dea speranţă exilaţilor. Articulaţia o reprezintă răspunsul pe care îl primeşte profetul la strigătul lui de disperare; se produce o suprapunere între exilaţi şi partea poporului ales care urma să fie speranţa pentru viitorul lui Israel. Ei sunt cei cărora „rămăşiţele" din Ierusalim şi nou-veniţii voiau să le ia locul, înstăpânindu-se pe proprietăţile lăsate în urmă; ţara făgăduită şi Dumnezeu sunt în mod tradiţional văzute ca fiind inseparabile, iar consecinţa pentru exilaţi părea a fi pierderea simultană a proprietăţii şi a legăturii cu Dumnezeu (*vide* şi 1Rg. 26,19; Os. 9,3); reversul îl reprezintă convingerea celor rămaşi în Ierusalim că ei sunt moştenitorii ţării şi instrumentul prin care Dumnezeu va restaura Israelul. Răspunsul divin înregistrat de Iezechiel aici (v. 15) are ca punct central expresia „toată casa lui Israel" (gr. πᾶς ὁ οἶκος τοῦ Ισραηλ); acest tip de referire la exilaţi arată limpede că profetul îi desemnează (în viziunea sa) ca poporul menit să ducă mai departe relaţia specială cu Dumnezeu. Ei au fost îndepărtaţi de ţara lor, dar nu de Dumnezeu, care a continuat să le fie alături chiar şi în locurile îndepărtate unde au ajuns. Înnoirea legământului dintre Dumnezeu şi poporul ales se îndreaptă înspre exilaţi, în vreme ce locuitorii Ierusalimului sunt condamnaţi pentru nesupunerea lor.

11,15 „bărbaţii [aflaţi] cu tine în robie", *litt.* „bărbaţii robiei tale". TM are *'anᵉšēy ghe'ullāthekā*, *litt.* „bărbaţii rudeniei tale"; s-a propus însă şi lecţiunea *gālūthᵉkā*, „pribegiei tale". ♦ „a ajuns la sfârşit" (gr. συντετέλεσται): TM are „întreagă". ♦ Departe sunteţi...": Ţara făgăduită şi prezenţa lui Dumnezeu erau în mod tradiţional văzute ca fiind inseparabile – *vide supra*, nota la 11,14-21.

sfârşit, [ei] cărora cei ce locuiesc în Ierusalim le-au spus: «Departe sunteţi
de Domnul; nouă ne-a fost dată ţara ca moştenire.» 16 De aceea, zi:
«Acestea le spune Domnul: 'Îi voi izgoni la neamuri şi-i voi risipi pe tot
pământul, şi le voi fi ca un mic [lăcaş] sfinţit în ţările în care vor intra.'»
17 De aceea, zi: «Acestea le spune Domnul: 'Şi îi voi primi dintre neamuri

---

11,16 „Îi voi izgoni... îi voi risipi... şi le voi fi...": uşor anacronism al textului grecesc, în care verbele sunt la viitor, dar e vorba de cei aflaţi *deja* în exil. În TM verbele sunt la perfect. ♦ „[lăcaş] sfinţit": sensul de bază al gr. ἁγίασμα este „sfinţire/sfinţenie", „consacrare"; „strugurele consacrării" (Lev. 25,5), „ţinutul sfinţeniei [Domnului]" (Ps. 77,54) etc., dar termenul desemnează frecvent în LXX lăcaşul lui Dumnezeu (Ex. 15,17; 25,8; 1Par. 22,19 etc.), locul prezenţei Sale (*cf. Septuaginta* 1, Glosar, *s.u.* „sfinţenie" şi „a sfinţi"). ♦ „le voi fi ca un mic [lăcaş] sfinţit": TM are „într-o câtva un sanctuar" (dar conotaţiile adverbului sunt intenţionat ambigue: el poate fi interpretat şi adjectival, „un mic sanctuar", sau temporal, „sanctuar pentru un răstimp"; în schimb, Targumul referă adverbul la popor, nu la sanctuar: „pentru că ei sunt câţiva [la număr], le voi fi..." – *vide* Block, 1997, vol. I, pp. 341, 349). Deşi se vor afla în exil, Dumnezeu va rămâne alături de ei ca odinioară în sanctuarul de la Ierusalim, idee ce poate fi considerată fără precedent în teologia mozaică veterotestamentară, în care templul este semnul vizibil al prezenţei şi legăturii lui *YHWH* cu poporul ales. Comentatorii moderni au observat că „abstractizarea" lăcaşului de cult în persoana lui *YHWH* nu are paralele în VT (însă o analogie interesantă se regăseşte în textul neotestamentar al Evangheliei după Ioan 2,19-21: „Iar El [*i.e.* Iisus] vorbea despre templul Trupului Său"). În concepţia mozaică, sanctuarul este *un lăcaş* consacrat de prezenţa şi manifestarea divină, „Casa Domnului". Considerând probabil prea îndrăzneaţă ideea din textul lui Iezechiel, Targumul parafrazează în acest loc: „Pentru că i-am risipit pe pământ, le-am dat lor sinagogi, [cu puţin] mai prejos decât Templul Meu Sfânt" (*cf.* Block, 1997, vol. I, p. 349, nota 31), un argument în plus asupra originii sinagogii încă din timpul exilului babilonian.

11,17 Acesta este primul pasaj din cartea lui Iezechiel în care se conturează imaginea reunirii poporului ales după risipirea lui prin lume. Johan Lust analizează în repetate rânduri subiectul (*vide* şi nota la 34,13); în articolul „Exile and Diaspora. Gathering from Dispersion in Ezekiel" (1999) urmăreşte înţelesurile termenilor care înseamnă „exil" şi „risipire". În această carte profetică este de mai multe ori menţionată împrăştierea israeliţilor printre păgâni, fie ca ameninţare, fie ca fapt împlinit. Ideea este frecvent urmată de o promisiune de reunire şi de intrare în ţara făgăduită. Interpretarea uzuală este că Iezechiel se referă la exilul în Babilon şi la eliberarea din robia babiloniană; consecinţa acestei interpretări este echivalarea exilului cu diaspora, sau risipirea printre păgâni, iar eliberarea exilaţilor aflaţi în Babilon, cu reunirea finală. Lust analizează această suită de interpretări urmărind relaţia dintre termenii *golah*, „exil", şi *galut*, „împrăştiere", termen căruia în greacă îi corespunde într-o oarecare măsură διασπορά, „diseminare". ♦ „îi voi primi... îi voi strânge...": TM are „vă voi aduna... vă voi strânge...".

şi-i voi strânge din ţările în care i-am risipit şi le voi da pământul lui Israel.
18 Şi vor intra acolo şi vor ridica de pe el toate spurcăciunile lui şi toate
nelegiuirile lui. 19 Şi le voi da o altă inimă şi duh nou voi pune în ei şi voi
scoate inima de piatră din carnea lor şi le voi da o inimă de carne, 20 ca să
umble în rânduielile Mele şi să păzească îndreptările Mele şi să le împli-
nească. Şi Îmi vor fi Mie popor şi Eu le voi fi lor Dumnezeu. 21 Iar pentru
inima spurcăciunilor lor şi a nelegiuirilor lor, după cum umbla inima lor,
le-am dat asupra capetelor lor [pedeapsă pe măsura] căilor lor', spune
Domnul.»"
22 Şi şi-au ridicat heruvimii aripile şi roţile [erau] lângă ei, iar slava
Dumnezeului lui Israel [era] peste ei, deasupra lor; 23 şi slava Domnului s-a
ridicat din mijlocul cetăţii şi a stat pe muntele care era în faţa cetăţii. 24 Şi
m-a ridicat [un] duh şi m-a adus în ţara caldeilor, în robie, în vedenie, în
duhul lui Dumnezeu; şi m-am ridicat din vedenia pe care o văzusem, 25 şi
am grăit către [cei din] robie toate cuvintele Domnului, pe care mi le
arătase.

12 1 Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 2 „Fiu al omului, tu
trăieşti în mijlocul nelegiuirilor acestor [oameni], care au ochi să vadă şi nu

---

11,19 „o altă inimă": TM are „o inimă – una" (= fidelă, neîmpărţită). *Cf.* Ier. 39,39: „Şi le voi da lor o altă cale (o singură cale – TM) şi o altă inimă (o singură inimă – TM) ca să se teamă de Mine în toate zilele...". ♦ „voi pune (în ei)", *litt.* „voi da".

11,20 „Şi Îmi vor fi Mie popor şi Eu le voi fi lor Dumnezeu" – formula legământului.

11,22 Viziunea se încheie cu plecarea slavei lui Dumnezeu (vv. 22-23) şi întoarcerea profetului printre exilaţii din Babilon (vv. 24-25). Ceea ce le relatează profetul oamenilor din jurul său are rostul de a-i încuraja să se concentreze asupra lor înşile, încetând să mai spere în salvarea Ierusalimului, cetate condamnată de Dumnezeu. Exilaţii suferiseră judecata şi pedeapsa divină, dar ei sunt cruţaţi, rămân cei în care îşi pune speranţa Israel. Speranţa poporului ales se împlineşte în succesiunea de evenimente simbolizate de judecată, pedeapsă, înnoirea legământului.

11,23 Muntele din faţa cetăţii este Muntele Măslinilor. ♦ *Vide supra*, nota la 1,28.

11,24 „în robie", *i.e.* „în mijlocul celor robiţi" – *vide supra*, nota la 1,1. ♦ „vedenie... vedenia", gr. ὅρασις: este termenul tehnic folosit în mod consecvent pentru „viziune extatică". ♦ „m-am ridicat din vedenia": TM are „s-a ridicat de deasupra mea vedenia".

11,25 „cuvintele": gr. λόγοι traduce ebr. *dᵉbhārîm*, care înseamnă şi „cuvinte", şi, generic, „lucruri".

12,1 Comentatorii din secolul trecut (*apud* Zimmerli, 1979, p. 267: Gustav Hölscher, *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, Töpelmann, Giessen, 1924; G.A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary of the Book of Ezekiel*, Clarke, Edinburgh, 1936; A. van der

văd şi au urechi să audă şi nu aud, pentru că este o casă care [Mă] întărâtă.
3 Iar tu, fiu al omului, pregăteşte-ţi boccea de robie ziua, sub privirile lor; şi
vei fi luat în robie din locul tău într-un alt loc, sub privirile lor, ca să vadă,
căci este o casă care [Mă] întărâtă. 4 Şi să-ţi scoţi bocceaua ca boccea de
robie, ziua, sub ochii lor: iar tu să porneşti [la drum] seara, cum pleacă un
rob; 5 sub privirile lor să-ţi faci o spărtură în zid şi să ieşi pe acolo. 6 Sub
privirile lor vei fi luat pe umeri şi vei ieşi pe ascuns; să-ţi acoperi faţa şi să
nu vezi pământul: căci te-am dat pe tine semn pentru casa lui Israel." 7 Şi
am făcut aşa în toate, după cum mi-a poruncit, şi mi-am scos bocceaua ca
boccea de robie, ziua, iar seara mi-am făcut o spărtură în zid şi am ieşit pe
ascuns: am fost luat pe umeri sub privirile lor.

Born, *Die historische Situatie van Ezechiels prophetie*, Bijbels Seminarie, Leuven, 1947; Georg Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, Zwingli, Zürich, 1968²) sunt de acord că relatarea acţiunii simbolice din 12,1-16, unde Iezechiel anunţă deportarea locuitorilor din Ierusalim, a suferit unele prelucrări, contaminări cu elemente dintr-o altă relatare, despre soarta personală a lui Sedekias la căderea Ierusalimului (4Rg. 25,4-7; Ier. 39,4-7; 52,7-11). Iezechiel a primit misiunea să dezvăluie la lumina zilei evenimentele care urmează să aibă loc, pentru ca şi cei ce nu înţeleg cu mintea ce se întâmplă să vadă cu ochii; există însă indicii ale unei prezentări nocturne, corespunzând fugii la vreme de noapte a lui Sedekias. Datarea lui W. Zimmerli (1979, pp. 281-282) plasează secţiunea 12,21-25 în perioada imediat precedentă evenimentelor din 587 î.H., care au confirmat prorocirea.

12,1-15 *Vide supra*, nota la 3,22-27.

12,3 „boccea", *litt.* „lucruri, bagaje"; gr. σκεύη desemnează generic orice fel de obiecte, unelte etc.; echivalare sugestivă în Biblia de la 1688: „dichise de robire". O serie de basoreliefuri asiriene înfăţişează prizonieri de război purtând pe umeri astfel de bagaje din care, după o precizare din Talmud (*B. Ned.* 40b-41a), nu trebuia să lipsească un felinar, un vas şi o rogojină pentru dormit (*vide* Block, 1997, vol. I, p. 369, nota 37). ♦ „ca să vadă, căci...": din TM se poate înţelege şi „ca să vadă (= să-şi dea seama) că...".

12,5 În Babilon, zidurile caselor erau făcute din cărămizi uscate la soare, putând fi străpunse cu uşurinţă; pentru utilizarea cărămizilor nearse ca material de construcţie, *vide supra*, nota la cap. 4. ♦ „să ieşi": TM are „să scoţi [bocceaua]"; la fel şi la v. 6.

12,6 „vei fi luat pe umeri": TM are „vei lua [bocceaua] pe umeri". *Vide infra*, nota la 12,12. ♦ Segmentul 12,3-6 prezintă o separare diferită în versete în ed. Brenton, având ca rezultat un v. 6 mai logic, dar care pare rupt de precedentele („sub privirile lor" rămâne în v. 5). ♦ „pe ascuns": TM are „pe beznă"; la fel şi la vv. 7 şi 12. ♦ „semn": gr. τέρας, semn miraculos (de obicei prevestitor de rău). Ca şi la Osea, Isaia şi Ieremia, însăşi viaţa profetului este grăitoare pentru lucrarea lui Dumnezeu.

12,7 „mi-am făcut o spărtură": TM are „mi-am făcut cu mâna o spărtură". ♦ „am fost luat pe umeri": TM are „am luat [bocceaua] pe umeri". La fel şi la v. 12, „va lua pe umeri".

8 Şi a fost cuvântul Domnului către mine dimineaţa, zicând: 9 „Fiu al
omului, nu ţi-a spus casa lui Israel, casa care [Mă] întărâtă: «Ce faci?»
10 Spune-le: «Acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: [Către] cârmuito-
rul şi mai-marele din Ierusalim şi toată casa lui Israel, câţi sunt în ea, 11 spune
că Eu făptuiesc semne în [cetate]; cum am făcut, aşa se va întâmpla cu ei,

---

12,8-12 Vv. 8-12 oferă o interpretare a acţiunii profetice. Gesturile pe care le îndeplineşte Iezechiel sunt un semn vizibil pentru cei din jurul lui, din care ei pot înţelege ce urmează să li se întâmple şi mai cu seamă că exilul este actul prin care Dumnezeu îi pedepseşte. Destinatarii profeţiei: cei aflaţi încă în Ierusalim; ea funcţionează însă şi ca o rememorare pentru cei deja exilaţi a faptului că propriul lor exil era urmarea îndepărtării de Dumnezeu.

12,9 „nu ţi-a spus", *litt.* „nu ţi-au spus" – acord după sens, ca în ebraică. ♦ Comentatorii din ultimele decenii (spre deosebire de predecesorii lor) sunt convinşi că aceste acţiuni ale lui Iezechiel nu erau doar enunţate, ci cu adevărat înfăptuite; Moshe Greenberg (1983, p. 122) observă că anticiparea explicită a reacţiei publicului la acte de acest fel exclude interpretarea lor ca viziuni.

12,10 „Stăpânul [meu], Domnul", gr. κύριος κύριος, *litt.* „Domn Domn" echivalează ebr. *'Adhōnay YHWH*. La fel şi la 13,20 etc. ♦ „cârmuitorul": TM are *nāśī'*, „principe", cu referire mai precisă la rege. ♦ „mai-marele": *vide supra*, nota 11,1; probabil traducătorul LXX a citit *MŞL* în loc de *MŚ'*, „oracol". ♦ „Cârmuitorul şi mai-marele": aceasta este punctuaţia lui Rahlfs. Problema este că sunt în nominativ, ceea ce l-a determinat pe Brenton să le socotească apoziţii pe lângă „Domnul". Aceeaşi problemă există şi în TM, unde *hannāsī'*, „principele", apare la început de frază fără nici o prepoziţie (*litt.* versetul sună „principele oracolul acesta la Ierusalim şi toată casa lui Israel..."). De aceea, unii îl omit la traducere socotindu-l o ditografie (*e.g.* BJ: „Cet oracle est prononcé à Jérusalem et dans toute la maison d'Israel"), în vreme ce majoritatea traducătorilor îl mută după „oracol" („Acest oracol este pentru principele..."). În schimb, Daniel Block respinge echivalarea ebr. *hammassā'* cu „oracol", termen care nu mai apare în cartea profetului Iezechiel. În context, el interpretează ebr. *massā'* ca „sarcină", „povară", şi pune utilizarea sa în paralel cu o expresie din Ier. 23,33: „Care este povara lui *YHWH*? Tu eşti povara (*hammassā'*)". În consecinţă, traducerea propusă de Block este: „Principele este această povară [*i.e.* bocceaua profetului, simbolul exilului] în Ierusalim, împreună cu toată casa lui Israel...". *Vide* Block, 1997, vol. I, pp. 363, 373. ♦ „în ea", *litt.* „în mijlocul lor".

12,11 „spune că Eu făptuiesc semne": lecţiunea ediţiei Rahlfs. TM are „spune: Eu [sunt] semn pentru voi". Comentatorii moderni atât ai textului grecesc, cât şi ai celui ebraic consideră însă că aceste cuvinte urmează a fi spuse de Iezechiel despre sine: „spune: «Eu [*i.e.* Iezechiel] făptuiesc semne / Eu sunt semn»" (NETS, NRSV, Block, *ad loc.*). *Vide supra*, v. 6: „te-am dat pe tine semn pentru casa lui Israel". ♦ „în [cetate]", *litt.* „în mijlocul ei".

vor pleca în pribegie și în robie, 12 iar cârmuitorul din mijlocul lor va fi
ridicat pe umeri și va ieși pe ascuns prin zid și-și va săpa o spărtură ca să
iasă pe acolo: își va acoperi fața ca să nu fie văzut cu ochiul și nici el nu va
vedea pământul. 13 Și-Mi voi arunca năvodul peste el și-l voi prinde în plasa
Mea și-l voi duce la Babilon, în țara caldeilor, dar el n-o va vedea și va muri
acolo. 14 Și pe toți din jurul lui, ajutoarele lui, și pe toți cei care-l sprijină
îi voi risipi în toate vânturile și voi scoate sabia din teacă în urma lor. 15 Și
vor cunoaște că Eu [sunt] Domnul, atunci când îi voi împrăștia între
neamuri și-i voi risipi prin țări. 16 Și voi lăsa dintre ei bărbați [puțini] la
număr, în urma sabiei și a foametei și a molimei, ca să-și povestească toate
fărădelegile între neamuri, pe unde vor ajunge; și vor cunoaște că Eu [sunt]
Domnul.»"

17 Și a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 18 „Fiu al omului,
mănâncă-ți pâinea în durere și bea-ți apa în chin și tulburare. 19 Și zi către

12,12 Vv. 12-15 reprezintă o a doua interpretare a gesturilor profetice îndeplinite de Iezechiel (*vide supra*, nota la 12,8). Aici aluzia se îndreaptă spre regele Sedekias, care a încercat să fugă din Ierusalim la sfârșitul asediului babilonian, dar a fost prins, orbit și dus în robie. Descrierea amintește îndeaproape pasajele 4Rg. 25,4-7 și Ier. 39,4-7. ♦ „și-și va săpa o spărtură ca să iasă": TM are „va ieși printr-o spărtură pe care o vor săpa". ♦ „ca să nu fie văzut cu ochiul și nici el nu va vedea": TM are „ca să nu vadă cu ochiul lui" – aluzie la modul în care Sedekias a fost prins și dus în robie (*cf.* 4Rg. 25,1-7).

12,13 „năvodul": expresia nu e doar metaforică – termenul se referă și la un mod de a-i prinde și duce pe prizonieri (*cf.* Av. 1,15-17); pe „stela vulturilor" apare un zeu mesopotamian care îi prinde în plasă pe dușmanii regelui. În Biblie, „năvodul" apare ca o armă a lui Dumnezeu numai la Iezechiel (*cf.* și 17,20; 32,3) și în Iov 19,6 TM (*cf.* TOB, nota *ad loc.*).

12,14 „cei care-l sprijină": TM are „oștirile/trupele lui". ♦ „și voi scoate sabia din teacă în urma lor": *cf.* 5,2.12.

12,16 Pentru „voi lăsa dintre ei bărbați [puțini] la număr...", *vide supra*, nota la 5,3; pentru altă imagine a rămășiței, *vide infra*, nota la 39,28.

12,17 Aici este începutul unui scurt pasaj (17-20) referitor la o viitoare acțiune simbolică a profetului. W. Zimmerli remarcă faptul că în textul masoretic structura metrică de *parallelismus membrorum* poate fi limpede urmărită în porunca divină (v. 18, fără adresare) și în interpretarea ei (vv. 19 și 20). Pasajul a fost sporit prin adăugarea unor formule de adresare, a unei glose explicative și a unei formule de recunoaștere.

12,18 „în durere... în chin și tulburare": TM are „cu cutremur... cu freamăt și teamă". P.C. Craigie (*Ezekiel*, Philadelphia, 1983, p. 83, *apud* Lang, 1986) vizualizează scena în care profetul duce cana la gură cu o mână tremurândă, iar apa se varsă mai înainte de a-i ajunge la buze și pâinea se fărâmițează neîndestulătoare; tabloul ar avea rostul de a-i

poporul țării: «Acestea le spune Domnul celor ce locuiesc în Ierusalim, pe
pământul lui Israel: 'Își vor mânca pâinile în neîndestulare și-și vor bea apa
în prăpădenie, ca să se prăpădească țara cu tot ce e în ea, căci în impietate
[trăiesc] toți cei ce locuiesc în ea. 20 Și cetățile lor locuite vor fi pustiite și
țara va ajunge la prăpăd: și veți cunoaște că Eu [sunt] Domnul.'»"

21 Și a fost cuvântul Domnului către mine zicând: 22 „Fiu al omului, ce
[înseamnă] pentru voi zicala aceasta pe pământul lui Israel, cum zic ei:
«Departe [sunt] zilele, vedenia a pierit»? 23 De aceea să le spui: «Acestea le
spune Domnul: 'Voi întoarce zicala aceasta și niciodată să nu mai spună
casa lui Israel zicala aceasta'; căci tu le vei zice: 'S-au apropiat zilele și
[împlinirea] cuvântului tuturor vedeniilor.' 24 Căci nu va mai fi nici o
vedenie mincinoasă și nimeni care să ghicească după plac în mijlocul fiilor

arăta publicului ce asistă la scenă starea înspăimântătoare a locuitorilor Ierusalimului, care s-ar stinge cuprinși de frică la căderea cetății lor. ♦ „și tulburare": pare să fie o adăugire, probabil o glosă la „în chin" (gr. μετὰ βασάνου καὶ θλίψεως).

12,19 „Domnul": *vide supra*, nota la 5,5. ♦ „în neîndestulare... în prăpădenie": TM are „cu neliniște... cu groază". ♦ „prăpădenie": gr. ἀφανισμός, *litt.* „distrugere", „nimicire". ♦ „ca țara să se...": în TM conjuncția *lᵉma'an* tradusă în greacă prin ὅπως poate indica și cauza, nu numai scopul. ♦ „tot ce e în ea": gr. πλήρωμα, *litt.* „plinătate". ♦ „impietate": gr. ἀσέβεια; verbul σέβω (mai frecvent la forma medie) înseamnă „a aduce cinstea cuvenită", „a aduce cult", „a venera" – mai ales divinitatea; de aici derivatele cu α-privativ ἀσεβής, „lipsit de evlavie", „nelegiuit", ἀσέβεια, „impietate", „faptă care manifestă refuzul de a venera divinitatea". ♦ „țara cu tot ce e în ea, căci în impietate [trăiesc] toți cei ce locuiesc în ea": TM are „țara pentru plinătatea violenței tuturor celor care locuiesc în ea".

12,21 Dumnezeu i se adresează profetului întrebându-l de rostul unei zicale din țara lui Israel; vv. 18,1-3 atestă faptul că aceasta este o formulă introductivă la o prorocire. De vreme ce nu există motive întemeiate care să plaseze acțiunile lui Iezechiel la Ierusalim, putem accepta fie că informațiile referitoare la spusele celor rămași în țară ajunseseră la el în felul descris în Ier. 29 TM (= 36 în LXX), fie că el se gândea la întreaga istorie a lui Israel și avea în minte disprețul cu care Israel îi tratase întotdeauna pe profeți.

12,22 „zicala": gr. παραβολή. ♦ „Departe [sunt] zilele, vedenia a pierit": TM are „Zilele [sunt] îndelungate și fiecare vedenie piere".

12,23 „[împlinirea] cuvântului tuturor vedeniilor", *litt.* „cuvântul a toată vedenia".

12,24 „care să ghicească după plac": gr. μαντευόμενος τὰ πρὸς χάριν, *litt.* „care face divinație după plac", *i.e.* favorabilă, lingușitoare („flattering divination" – NRSV; *cf.* Block, 1997, vol. I, p. 390). *Vide infra*, 13,3, „prorocesc după inima lor". Procedeele divinatorii (*e.g.* hepatoscopia – *cf.* Iez. 21,26, necromanția – *cf.* 1Rg. 28,8, astrologia, rabdomanția – *cf.* Iez. 21,26 etc.) urmăreau să determine voința și hotărârile divinității. Practicile de acest tip erau strict interzise de legea mozaică (*cf.* Deut. 18,10-14).

lui Israel, [25] pentru că Eu, Domnul, voi rosti cuvintele Mele, voi rosti şi voi
făptui şi nu voi mai zăbovi, căci în zilele voastre – casă care [Mă] întărâtă –
voi rosti cuvânt şi voi făptui», spune Domnul.”
[26] Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [27] „Fiu al omului,
iată: casa lui Israel care [Mă] întărâtă spune mereu: «Vedenia pe care o
vede acesta [se va împlini] peste multe zile şi pentru vremuri îndepărtate
proroceşte el.» [28] De aceea spune-le: «Acestea le spune Domnul: ‘Nu vor
mai zăbovi nicidecum cuvintele Mele, pe care le voi rosti: voi rosti şi voi
făptui’, spune Domnul».”

13 [1] Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [2] „Fiu al omului,
proroceşte împotriva prorocilor lui Israel, proroceşte şi spune-le: «Ascultaţi

---

12,26 Aici începe un scurt pasaj (vv. 26-28) care nu poate fi privit ca o repetiţie redacţională a vv. 21-25 şi nici ca un *appendix*. W. Zimmerli îl interpretează ca o prorocire independentă, care introduce, printr-un citat, un element diferit din punct de vedere tematic. W. Zimmerli (1979, p. 283) plasează vv. 26-28 înainte de începerea asedierii Ierusalimului, în 589 î.H. ♦ Johan Lust („Major Divergences between LXX and MT in Ezekiel”, 2004, pp. 203-204) analizează segmentul 12,26-28 din perspectiva diferenţelor cantitative de text dintre Septuaginta şi modelul ebraic. El consideră pasajul ca o inserţie, sprijinindu-se pe absenţa lui din Papirusul 967. Adăugirea putea reprezenta răspunsul la obiecţiile privind acceptarea cărţii lui Iezechiel, cu viziunile ei în notă apocaliptică.

12,27 „spune mereu”, *litt.* „spunând spune”.

13 Capitolul 13 în TM prezintă un text profund afectat de transmiterea manuscrisă. ♦ Graham Davies (1994) preia ideea unui „comentariu arheologic”, după cum mărturiseşte, de la Philip King şi cercetează din acest punct de vedere datele oferite de Iez. 13. Capitolul are un conţinut care nu ridică probleme complexe din punctul de vedere al structurii şi al temelor majore. Prezenţa unei formule introductive în interiorul capitolului îl desparte fără echivoc în două segmente distincte: vv. 2-16 sunt împotriva profeţilor lui Israel, iar vv. 17-23 sunt împotriva unor femei care profeţesc. Examinate îndeaproape, cele două segmente arată că au fost concepute într-un mod asemănător. Ambele prezintă în structura lor expresii recurente la Iezechiel, care servesc la marcarea unor subdiviziuni. Ambele încep cu o adresare către profet şi o indicare a celor pentru care trebuie să rostească profeţia (vv. 2 şi 17). Urmează o acuzaţie, o identificare preliminară a celor cărora li se adresează (vv. 3-7 şi 18-19), o formulă de mesager şi un strigăt de lamentaţie. În interiorul vestirilor de judecată sunt de remarcat două trăsături de formulare: acuzaţiile sunt reluate (aşa cum se mai întâmplă şi în alte pasaje), iar anunţurile în sine implică o dezvoltare în două etape, foarte asemănătoare în cele două segmente ale capitolului. Ele încep cu o declaraţie a plasării lui Dumnezeu „împotriva” celor cărora li se adresează profeţia, conţin anunţarea intervenţiei divine directe (vv. 9 şi 20-21) şi

cuvântul Domnului. [3] Acestea le spune Domnul: ‘Vai de cei care prorocesc
după inima lor şi care nu văd defel.’ [4] Prorocii tăi, Israele, [sunt] ca vulpile
în pustiuri: [5] n-au stat pe loc tare şi au adunat turme împotriva casei lui

---

formula de recunoaştere. Această dezvoltare este urmată de o elaborare a acuzaţiilor precedente, introduse printr-o construcţie cauzală („pentru că”) şi o nouă vestire a judecăţii, care se concentrează de data aceasta pe soarta celor vizaţi (vv. 14 şi 23). Graham Davies porneşte de la presupunerea că această dezvoltare în două etape poate fi indiciul că fiecare segment al capitolului are în spate o istorie literară complexă. Indiferent de istoria precedentă a materialului, capitolul are – în forma sa actuală – o structură bine definită de „diptic”. Legăturile dintre cele două segmente ţin de paralelismul structurii şi al vocabularului; ele trec dincolo de deosebirea de temă dintre cele două segmente. Vv. 2-16 cuprind tema comună a profeţiei clasice, recurentă cu precădere la Ieremia, şi anume confruntarea dintre profeţia pedepsei şi profeţii care vestesc un final fericit, indiferent de comportarea contemporanilor. Critica lui Iezechiel (reluată în vv. 22,28-30) ţine atât de negarea autenticităţii acestor profeţi ai salvării, cât şi de eşecul lor în îndrumarea contemporanilor, astfel încât i-au lipsit de apărare împotriva dreptei judecăţi a lui Dumnezeu. Pe de altă parte, femeile împotriva cărora profeţeşte Iezechiel în vv. 17-23 sunt implicate nu în adresarea către întregul popor, ci către persoane individuale. ♦ Origen se referă la cap. 13 în două omilii: Omilia III (dedicată versetelor 13,1.17-22 şi 14,1-8) şi Omilia II, care comentează secvenţa omogenă 13,1-19. Omilia III se concentrează, în prima sa parte, asupra expresiei *obfirma faciem tuam*, pe care i-a adresat-o Dumnezeu lui Iezechiel, *Sermo Dei*. Omilia II a lui Origen începe cu afirmaţia că nu există specie de păcătoşi asupra căreia Scriptura să păstreze tăcerea (lat. *nullam speciem peccatorum Scriptura reticet, de qua non doceat legentes*). *Vide* Notele complementare la Iezechiel.

13,1 Versetele 13,1-23 sunt identificate ca o secvenţă de sine stătătoare, delimitată prin formula introductivă şi, la v. 14,1, printr-un element introductiv de naraţie comparabil. W. Zimmerli (1979, p. 298) lasă deschisă chestiunea datării secvenţei, eventual înainte de căderea Ierusalimului (dar precizarea din v. 9, „în ţara lui Israel nu vor intra”, pare a se referi la profeţii din exil şi nu la cei din Ierusalim).

13,2 „proroceşte... proroceşte şi spune-le”: în greceşte, primul verb este la imperativ, iar următoarele două la viitor cu valoare de imperativ. ♦ După „spune-le”, TM are în plus „celor care prorocesc după inima (= mintea) lor”.

13,3 „cei care prorocesc după inima lor”: TM are „prorocii nechibzuiţi care îşi urmează duhul lor”.

13,4 „vulpile în pustiuri”: TM are „vulpile/şacalii între ruine”. Pasajul este interpretat ca un posibil indiciu al plasării în vremea când Iuda era în ruine, *i.e.* după 586 î.H. Termenul ebraic *šūʿāl* înseamnă „vulpe”, dar şi „şacal”; asocierea cu „ruinele” e mai potrivită însă pentru „şacali” (Block, 1997, vol. I, p. 401, nota 51).

13,5 În TM versetul este complet diferit: „Nu v-aţi suit la spărturi ca să construiţi zid pentru casa lui Israel, aşa încât să stea în picioare în luptă în ziua Domnului”, conţinând

Israel, nu s-au ridicat cei care spun: 'În ziua Domnului'; [6] au văzut [vedenii]
mincinoase, au ghicit deşertăciuni cei care spun: 'Domnul spune', şi Dom-
nul nu-i trimisese, şi au început să ridice cuvânt. [7] N-aţi văzut vedenie min-
cinoasă şi n-aţi rostit oracole deşarte?» [8] De aceea, zi: «Acestea le spune
Domnul: 'Pentru că vă [sunt] mincinoase cuvintele şi deşarte oracolele, de
aceea, iată: Eu [sunt] împotriva voastră', spune Domnul.» [9] Şi-Mi voi întinde

---

imaginea zidului ce trebuie construit pentru casa lui Israel: secvenţa este coerentă cu referirea la „ruine" în versetul precedent. Tabloul în ansamblul său este dominat de apărătorii care ar trebui să se grăbească să repare zidul stricat, punând pietrele la loc (zidul de apărare al cetăţii era făcut din pietre fără mortar, iar stricăciunile erau frecvente şi impuneau o refacere periodică). ♦ Articolul lui Graham Davies (*vide supra*, nota 13) se concentrează asupra unor exemple de mărturii arheologice care pot elucida elemente de *realia* incluse în cap. 13. Ca şi alţi autori biblici, Iezechiel era conştient de forţa pe care o aveau imaginile familiare în dezvăluirea, prin comparaţie, a sensului adevărat al unei situaţii. Imaginea din vv. 4-5 (diferită în TM faţă de cea a Septuagintei) este una familiară: ziduri în ruine, printre care se zăresc animale sălbatice. Termenul ebraic folosit pentru a indica zidul nu este cel uzual (*ḥōmāh*, ca în 26,4 *e.a.*), ci mai puţin obişnuitul *gādhēr*, împreună cu verbul înrudit, cu înţelesul de „a repara". Cuvântul *gādhēr* acoperă un set cuprinzător de înţelesuri: zidul care înconjoară via pentru a ţine departe animalele (*e.g.* Is. 5,5; Ps. 80,13; Num. 22,24), zidul care blochează un drum (Os. 2,8; verbul e atestat în Iov. 19,8; Plâng. 3,9), zidul cetăţii (Mich. 7,11). Referirea la acţiunea de luptă poate sugera că Iezechiel avea în minte imaginea unui zid defensiv, de cetate: tocmai de aceea spărturile din el au nevoie grabnic să fie reparate. Există mărturii arheologice ale unor astfel de reparaţii la ziduri. Materialul din care erau făcute zidurile (cărămizi, cel mai adesea de grosime medie) favoriza stricăciunile şi impunea repetate lucrări de întreţinere.

13,6 „au văzut... au ghicit", *litt.* „văzând... ghicind". ♦ „şi au început să ridice cuvânt": TM are „şi aşteaptă să le fie întărit cuvântul".

13,7 „oracole": gr. μαντείας, *litt.* „divinaţii", *vide supra*, nota la 12,24. ♦ În TM versetul continuă: „voi care spuneţi «Cuvântul lui *YHWH*», iar Eu nu am grăit".

13,9 În cartea lui Iezechiel, mâna aşezată „asupra" indică de obicei o viziune extatică (*vide* 1,3: ἐγένετο ἐπ' ἐμὲ χεὶρ κυρίου); în v. 13,9 gestul este însă de ameninţare la adresa profeţilor mincinoşi: ἐκτενῶ τὴν χεῖρά μου ἐπὶ τοὺς προφήτας. ♦ „îndrumarea": gr. παιδεία, *litt.* „educaţie", „instruire". TM are „sfat, consiliu" (NRSV: „in the council of my people"). Traducătorul în greacă subliniază faptul că apartenenţa la comunitatea poporului lui Israel are la bază ascultarea de poruncile şi rânduielile lui *YHWH*, „educarea/instruirea" divină. Cel exclus din „instruirea" divină nu mai este în comuniune nici cu *YHWH*, nici cu poporul ales (Block, 1997, vol. I, p. 404). ♦ „în cartea", *litt.* „în scrierea", gr. ἐν γραφῇ. Termenul ebraic folosit (k^e*thābh*) înseamnă pur şi simplu scriere şi este folosit în relaţie cu diferite tipuri de documente. Graham Davies deduce din această formulare existenţa, în vremea lui Iezechiel, a unei liste cu membrii comunităţii

mâna împotriva prorocilor care au văzut [vedenii] mincinoase şi au glăsuit
deşertăciuni; în îndrumarea poporului meu nu vor avea loc şi nici în cartea
casei lui Israel nu vor fi scrişi şi în ţara lui Israel nu vor intra. Şi vor
cunoaşte că Eu [sunt] Domnul. [10] Pentru că ei Mi-au dus poporul în rătăcire,
spunând: «Pace, pace», şi nu era pace; şi acesta înalţă zid şi ei îl spoiesc –
de se va prăbuşi. [11] Spune-le celor care spoiesc: «Va cădea» şi va fi potop
de ploaie şi voi trimite pietre ca din praştie peste îmbinările lui şi vor cădea;
şi [voi trimite] vânt năprasnic şi se va frânge. [12] Şi iată: a căzut zidul şi oare
nu vă vor întreba: «Unde este tencuiala voastră, cu care aţi tencuit?» [13] De
aceea, acestea le spune Domnul: «Şi voi revărsa suflare năprasnică şi mânie
şi va fi potop de ploaie în urgia Mea şi pietre ca din praştie voi aduce întru
mânia [Mea], spre nimicire. [14] Şi voi surpa zidul pe care l-aţi tencuit şi va
cădea. Şi-l voi pune la pământ şi i se vor dezgoli temeliile – şi va cădea şi

---

israelite. Pasajul cel mai apropiat de cel de faţă este o referire la lista celor care s-au întors din exil, care apare în 2Ezd. 2,59-63: aici sunt menţionaţi membrii a trei familii preoţeşti, despre care se spune că au fost căutaţi în registre, dar nu erau trecuţi acolo. Listele de tipul acesta, atestate arheologic, erau făcute pe principiul unităţilor economice, indicându-se ocupaţia capului de familie; erau luaţi în calcul toţi membrii familiei, dar apăreau cu numele doar cei de parte bărbătească.

13,10 „spoiesc", gr. ἀλείφουσιν: verbul grecesc înseamnă *litt.* „a unge". TM are „spoiesc cu var", dar termenul ebraic pentru „var" (*tāphēl*) desemnează mai degrabă o substanţă lipsită de consistenţă, de trăinicie. Targumul parafrazează: „lut simplu, neamestecat cu paie"; la fel în Vulgata. Unii comentatori moderni au văzut în această expresie o metaforă a ipocriziei, dar şi a zădărniciei. Oracolele despre pace ale prorocilor mincinoşi nu fac decât să ascundă („să spoiască") deficienţele fundamentale ale societăţii („zidul") şi să încurajeze iluzia unei bunăstări viitoare (Block, 1997, vol. I, p. 407). ♦ „de se va prăbuşi", gr. εἰ πεσεῖται: TM are „cu var". Probabil traducătorul LXX a interpretat ebr. *tāphēl*, „var", ca derivat de la verbul *nāphal*, „a cădea". ♦ După Graham Davies (*vide supra*), imaginea metaforică a tencuirii zidului, din vv. 10-16, conţine o serie de diferenţe faţă de v. 5 TM. De data aceasta e vorba de construirea unui zid (şi nu de neglijarea reparării acestuia); cei care o duc la îndeplinire nu sunt însă profeţi, ci oameni obşnuiţi. Profeţii (mincinoşi) sunt mustraţi pentru ceea ce fac – „spoirea" zidului –, altfel spus, acoperirea deficienţelor sale; zidul nu mai este unul de apărare a cetăţii, ci mai degrabă zidul unei clădiri: acesta este sensul obişnuit al termenului ebr. *qīr*, folosit în vv. 12, 14 şi 15.

13,11 „potop de ploaie", *litt.* „ploaie potopind". ♦ „voi trimite", *litt.* „voi da". ♦ „pietre ca din praştie": gr. λίθοι πετροβόλοι sunt pietrele azvârlite cu praştia sau catapulta. ♦ „vânt năprasnic", *litt.* „suflare/duh (πνεῦμα) care se înalţă". ♦ După „potop de ploaie", TM are „şi voi, pietre de grindină, veţi cădea şi vânt de furtună se va isca".

13,14 „în ocară", *litt.* „în reproşuri", „în mustrări". TM are „în mijlocul lui".

veţi sfârşi în ocară. Şi veţi cunoaşte că Eu [sunt] Domnul.» 15 Şi-Mi voi
împlini mânia asupra zidului şi asupra celor ce-l tencuiesc; şi va cădea. Şi
v-am spus: «Nu [mai] este zidul şi nici cei care-l tencuiesc, 16 prorocii lui
Israel care prorocesc asupra Ierusalimului şi cei care văd pentru el pace – şi
pace nu este», spune Domnul.
17 Iar tu, fiu al omului, aţinteşte-ţi faţa împotriva fiicelor poporului tău,
care prorocesc după inima lor, şi proroceşte împotriva lor. 18 Şi zi: «Acestea
le spune Domnul: 'Vai de cele care cos perniţe pe fiecare încheietură de
mână şi fac năframe [de pus] pe orice cap pentru orice vârstă, ca să strâmbe
sufletele; sufletele poporului Meu au fost strâmbate şi [cele care prorocesc]
şi-au câştigat suflete. 19 Şi M-au întinat dinaintea poporului Meu pentru un

---

13,17-23 Ultima parte a cap. 13 reia într-o oarecare măsură, formal, desfăşurarea de subiecte din prima parte. Cele două secvenţe referitoare la profeţii mincinoşi (vv. 1-9 şi 10-16) au paralele în cele două secvenţe îndreptate împotriva femeilor care profeţesc (vv. 17-21 şi 22-23). ♦ O parte din Omilia III a lui Origen explică pericopa 13,17-22. *Vide* Notele complementare.

13,17 „aţinteşte-ţi" – *vide supra*, nota la 6,2.

13,18 „perniţe": TM are „panglici". ♦ „năframe [de pus] pe orice cap pentru orice vârstă": TM are „văluri pe capul [celor] de orice statură". ♦ „să strâmbe", *litt.*, „să sucească", „să îndrepte în altă direcţie", cu sensul metaforic „să pervertească". ♦ „[cele care prorocesc] şi-au câştigat suflete": text dificil, atât în LXX, cât şi în TM. Gr. ψυχή („suflet") traduce ebr. *nepheş*, care înseamnă „fiinţă vie, viaţă, suflet, persoană". Verbul περιποιέω la diateza medie înseamnă „a dobândi" sau „a câştiga (pentru sine)". În LXX, este folosit frecvent atât cu sensul de „a câştiga ceva pentru sine" (*e.g.* Gen. 31,18; 36,6), cât şi cu sensul de „a cruţa" sau „a(-şi) salva viaţa" (*e.g.* Gen. 12,12; Ex. 1,16; 22,17 etc.), încât propoziţia în greacă poate fi citită: „[cele care prorocesc] au câştigat/cruţat sufletele [victimelor lor]" sau „[cele care prorocesc] şi-au câştigat/cruţat sufletele [lor]". NETS: „they maintain their own souls". TM are *litt.* „spre a vâna suflete/vieţi: vânaţi sufletele/ vieţile celor din poporul Meu şi vă veţi păstra suflete/vieţi" (ceea ce ar putea însemna că vor să-şi păstreze propriile suflete/vieţi sau că vor să le păstreze pe unele pentru ele însele). ♦ Ultima parte a cap. 13 aduce în prim-plan practici magice ale căror detalii ne rămân necunoscute (vv. 18-21); textul ebraic este marcat de două cuvinte-cheie, care apar numai în acest pasaj: *kᵉsāthōth* şi *misᵉpāḥōth*; cel dintâi numeşte ceva ce se coase la braţe, iar al doilea indică un obiect care se pune pe cap. Şi unele, şi altele urmează să fie smulse. Cercetările arheologice moderne (îmbinate cu observaţii lingvistice asupra unor spaţii învecinate) au adus ceva mai multă lumină în identificarea acestor obiecte. Pentru *kᵉsāthōth*, articolul lui G. Davies presupune identificarea cu nişte fire răsucite în jurul braţelor; *misᵉpāḥōth* ar fi, pe baza mărturiei unor texte magice descoperite în Babilon, obiecte magice care aveau rostul de a „lega" şi a „dezlega", fiind folosite în vrăji ofensive sau defensive. Acest sens pare să fie coerent cu pasajul din Iezechiel.

13,19 În TM este o adresare la persoana a II-a plural.

pumn de orz şi pentru dumicaţi de pâine, ca să ucidă suflete care nu trebuia
să moară şi să câştige suflete care nu trebuia să trăiască, atunci când voi
rostiţi [prorociri] unui popor ce dă ascultare unor rostiri deşarte.' 20 De
aceea, acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: 'Iată: Eu [sunt] împotriva
perniţelor voastre cu care legaţi voi sufletele, şi le voi smulge de pe braţele
voastre şi voi slobozi sufletele, sufletele lor pe care voi le-aţi stricat spre
împrăştiere. 21 Şi vă voi smulge năframele şi-Mi voi izbăvi poporul din
mâna voastră şi [ei] nu vor mai fi niciodată în mâinile voastre legaţi la un
loc; şi veţi cunoaşte că Eu [sunt] Domnul. 22 Pentru că aţi strâmbat pe
nedrept inima celui drept, şi Eu nu l-am strâmbat, şi aţi întărit braţele
nelegiuitului, ca să nu se întoarcă nicidecum de la calea sa cea rea şi să
trăiască, 23 de aceea nu veţi mai vedea [vedenii] mincinoase şi nu veţi mai
rosti oracole: şi Îmi voi izbăvi poporul din mâna voastră. Şi veţi cunoaşte că
Eu [sunt] Domnul.'»"

14 1 Şi au venit la mine [câţiva] bărbaţi dintre bătrânii lui Israel şi au
şezut dinaintea mea. 2 Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 3 „Fiu

---

13,21 „legaţi la un loc": gr. εἰς συστροφή, *litt.* „spre adunare". Este din aceeaşi familie cu verbul συστρέφω pe care, în v. 20, l-am tradus cu „legaţi" şi care înseamnă *litt.* „a răsuci" sau „a lega un sul", dar care este larg folosit cu sensul figurat de „a aduna laolaltă" (*cf.* LSJ, *s.u.*).

13,22 „aţi strâmbat pe nedrept": TM are „aţi descurajat cu înşelăciune". ♦ „Eu nu l-am strâmbat": TM are „Eu nu l-am îndurerat". ♦ „aţi întărit", *litt.* „spre a întări", care reproduce întocmai construcţia din ebraică.

14,1 „dinaintea mea", *litt.* „înaintea feţei mele". ♦ Sosirea la profet a bătrânilor lui Israel este prilejul ca Iezechiel să vorbească despre starea religiei la poporul aflat în exil. Exilaţii se aflau acum printre babilonienii victorioşi, ai căror zei puteau fi socotiţi mai puternici decât Dumnezeu, de vreme ce le asiguraseră supremaţia; Dumnezeu rămânea divinitatea la care se închina un popor înfrânt, dus în robie, departe de patria promisă. V. 3 este o referire clară la exilaţii care cedaseră influenţelor religioase ale babilonienilor. Vizita bătrânilor la Iezechiel mai are o componentă importantă, de principiu: generează întrebarea dacă se cuvine ca Dumnezeu să dea răspuns unor asemenea întrebări. Desfăşurarea pare să sugereze că Dumnezeu nu are de ce să le dea răspunsul cerut, dar o va face totuşi. ♦ Pericopa 14,1-8 este explicată în ultima parte a Omiliei III a lui Origen; *vide* Notele complementare la Iezechiel.

14,3 „cugetările", gr. διανοήματα: TM are „idolii". Probabil că traducătorul LXX a citit *'LYLH*, faţă de TM *GLWLY*, „idoli" (*cf.* LEH *s.u.*). La fel şi la 14,4.7. ♦ „pedeapsa pentru fărădelegile lor": TM are „piatră de poticnire pentru păcatul lor"; la fel şi la v. 4. ♦ „le voi răspunde": gr. ἀποκρινόμενος ἀποκριθῶ, *litt.* „să le răspund răspunzând" – semitism cu valoare intensivă.

al omului, bărbații aceștia și-au așezat cugetările în inimile lor și și-au pus
în față pedeapsa pentru fărădelegile lor; oare le voi răspunde? [4] De aceea
grăiește cu ei și spune-le: «Acestea le spune Domnul: 'Orice om din casa
lui Israel care-și va așeza cugetările în inima sa și-și va rândui în față pe-
deapsa pentru nelegiuirea sa și va merge la un proroc – Eu, Domnul, îi voi
răspunde după cele în care e prinsă cugetarea lui, [5] încât va abate casa lui
Israel, după inimile lor, care s-au înstrăinat de Mine în gândurile lor.'»
[6] De aceea, zi-i casei lui Israel: «Acestea le spune Stăpânul [meu],
Domnul: 'Îndreptați-vă și întoarceți-vă de la năravurile voastre și de la toate
impietățile voastre și îndreptați-vă fețele. [7] Căci orice om din casa lui Israel
și dintre străinii care s-au așezat în Israel care se va înstrăina de Mine și-și
va pune gândurile sale în inimă și-și va rândui în față pedeapsa pentru
nelegiuirea sa și va merge la un proroc ca să-l întrebe întru Mine – Eu,
Domnul, îi voi răspunde după cele în care este prins el. [8] Și-Mi voi aținti
fața împotriva acelui om și-l voi așeza spre pustiu și prăpăd și-l voi smulge

---

14,4 „Orice om": gr. ἄνθρωπος ἄνθρωπος, *litt.* „un om, un om" (la fel în 14,7, *vide* nota) – semitism. ♦ „după cele în care e prinsă cugetarea lui": TM are „după mulțimea idolilor lui". ♦ Structura răspunsului pe care Dumnezeu îl transmite bătrânilor (*vide supra*, nota la 14,1) amintește de legea sacră, *vide* Lev. cap. 17-26 (cu precădere 17,20-12; 20,2-5).

14,5 TM are „ca să-i prind de inimă pe [cei din] casa lui Israel, care s-au înstrăinat de Mine cu toți idolii lor". În vreme ce din LXX pare a rezulta o pedeapsă definitivă, din TM reiese limpede că scopul amenințărilor a fost în ultimă instanță o chemare la convertire, așa cum se explicitează în versetul următor.

14,6 „năravurile... impietățile": TM are „idolii... urâciunile".

14,7 „străinii care s-au așezat": gr. ...τῶν προσηλύτων τῶν προσηλυτευόντων. ♦ „gândurile": TM are „idolii". ♦ „Eu, Domnul... prins": TM are „Eu, *YHWH*, îi voi răspunde Eu însumi". Dumnezeu refuză să le răspundă prin profet; o va face direct, pedepsindu-i. ♦ „orice om": gr. ἄνθρωπος ἄνθρωπος, *litt.* „om om" – semitism. Acesta este reprodus ca atare și în traducerea latinească atestată de textul omiliei lui Origen așa cum a ajuns la noi: *propter quod homo homo de domo Istrahel* (*sic*) *et de proselytis qui adueniunt in Istrahel, quicumque abalienatus fuerit*, „pentru că omul-om din casa lui Israel și prozeliții care vin în Israel, oricine se va fi înstrăinat...". Comentariul lui Origen arată că se poate întâmpla ca omul-om, care a fost creat ca om-om sau a devenit om-om prin felul în care a progresat el însuși, să se îndepărteze de Domnul, tot așa cum se poate îndepărta și un om drept (*iustus*, *vide* Iez. 3,20); dacă un astfel de om își pune gândurile în inima sa și pedeapsa pentru păcatele sale și-o pune dinaintea ochilor și vine la profet ca să-l întrebe despre Domnul, atunci chiar Domnul îi va răspunde, îndreptându-Și fața asupra lui.

14,8 „pustiu și prăpăd": TM are „semn și [de] poveste".

din mijlocul poporului Meu. Și veți cunoaște că Eu [sunt] Domnul.' [9] Iar
dacă prorocul se lasă dus în rătăcire și grăiește, Eu, Domnul, l-am dus pe
prorocul acela în rătăcire și-Mi voi întinde mâna împotriva lui și-l voi
nimici din mijlocul poporului Meu, Israel. [10] Și-și vor purta fărădelegea;
după strâmbătatea celui ce întreabă, și după strâmbătatea [sa], la fel îi va fi
și prorocului, [11] ca să nu mai rătăcească de la Mine casa lui Israel și să nu se
mai pângărească în toate abaterile lor; și Îmi vor fi Mie popor și Eu le voi fi
lor Dumnezeu», spune Domnul."
[12] Și a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [13] „Fiu al omului,
dacă o țară păcătuiește împotriva Mea săvârșind vreo abatere, atunci Îmi voi
întinde mâna împotriva ei și-i voi spulbera sprijinul de pâine și voi trimite
asupra ei foamete și voi smulge din ea om și dobitoc. [14] Și dacă ar fi cei trei

---

14,9 „Eu, Domnul, l-am dus pe prorocul acela în rătăcire": în concepția lui Iezechiel, Dumnezeu se folosește de fapta ticăloasă a profetului ce se lasă amăgit spre a-l pedepsi. ♦ Vv. 9-10 reprezintă o posibilă adăugire, al cărei rost este punerea în gardă împotriva profeților mincinoși (*vide* și Deut. 13,1-5); pasajul îi atribuie lui Dumnezeu intenția de a-Și pune la încercare poporul, punându-l în situația de a alege între semnele false și credința adevărată.

14,12 Aici plasează W. Zimmerli (1979) granița dintre două scurte secvențe, diferite în timp: 14,1-11 și 14,12-23. Spre deosebire de prima jumătate, vv. 12-23 conțin o adresare divină lipsită de orice poruncă explicită de a proroci. Datările pe care le propune (vol. I, pp. 306 și 313) sunt: pentru 1-11 fie înainte, fie după 587 î.H.; pentru 12-23, cu siguranță înainte de 587 î.H. (W. Zimmerli respinge interpretarea pasajului ca profeție simulată). ♦ Dacă, într-o perioadă mai veche, se manifestă cu precădere o mentalitate corporatistă, în care individul e privit mai ales ca membru al colectivității, motiv pentru care consecința faptelor bune sau rele ale fiecăruia se răsfrânge în mod firesc asupra tuturor (*e.g.* Gen. 18,22-32; Ex. 20,5; Lev. 26,39; 2Rg. 24), profeții, începând cu Ieremia (*vide* Ier. 31,29-30), se concentrează asupra responsabilității individuale și a caracterului non-transferabil al meritelor de la o generație la alta; *cf.* și Iez. 18 și 33,10-20 (*vide e.g.* Begg, 1986, p. 341).

14,12-23 Profeția lui Iezechiel este asemănătoare cu cea a lui Ieremia: sunt indicate succesiv patru pedepse (foametea, fiarele sălbatice, sabia și molima), numai că la Iezechiel ordinea este diferită și apar fiarele sălbatice în locul robiei indicate de Ieremia; ambele profeții includ personaje exemplare – Moise și Samuel la Ieremia, Noe, Daniel și Iov la Iezechiel. ♦ Omilia IV a lui Origen este construită pe pericopa finală a capitolului 14 (12-23); *vide* Notele complementare.

14,13 „săvârșind vreo abatere": gr. παραπεσεῖν παράπτωμα, *litt.* „a cădea pe alături în cădere pe alături" – semitism. ♦ „voi spulbera sprijinul de pâine": *vide* 4,16. ♦ Origen explică în Omilia V pericopa 14,13-21, *vide* Notele complementare.

14,14 „Daniel": gr. Δανιηλ (*vide* și 28,3). TM atestă o grafie distinctă, *DN'L* (*Dan'ēl*), care apare numai în cele două pasaje din cartea lui Iezechiel și care sugerează că s-ar

bărbaţi în mijlocul ei, Noe şi Daniel şi Iov, ei întru dreptatea lor ar fi mân-
tuiţi", spune Domnul. 15 „Şi, dacă voi aduce asupra ţării sălbăticiuni rele şi
o voi pedepsi şi va fi spre pieire şi nu va fi [nimeni] să străbată prin faţa
sălbăticiunilor, 16 şi aceşti trei bărbaţi ar fi în mijlocul ei, viu sunt Eu, –
spune Domnul –, nici fiii, nici fiicele nu se vor mântui, ci doar aceia singuri
vor fi mântuiţi, iar ţara va fi spre pieire. 17 Ori sabie de voi aduce asupra
ţării aceleia şi voi spune: «Să treacă sabia peste ţară» şi voi smulge din ea
om şi dobitoc, 18 iar aceşti trei bărbaţi [ar fi] în mijlocul ei, viu sunt Eu, –
spune Domnul –, ei nu[-i] vor izbăvi nici pe fii şi nici pe fiice, [ci] ei singuri
vor fi mântuiţi. 19 Ori molimă de-aş trimite asupra ţării aceleia şi Mi-aş
revărsa mânia asupra ei în sânge, nimicind din ea om şi dobitoc, 20 iar Noe
şi Daniel şi Iov [ar fi] în mijlocul ei, viu sunt Eu, – spune Domnul –, nu [le]
vor fi cruţaţi fii şi nici fiice, [ci numai] ei, întru dreptatea lor, îşi vor izbăvi
sufletele."
21 Acestea le spune Domnul: „Dacă-Mi voi trimite asupra Ierusalimului cele
patru pedepse cumplite – sabie şi foamete şi sălbăticiuni rele şi molimă – ca
să nimicesc din el om şi dobitoc, 22 şi, iată: au fost lăsaţi în [cetate] cei din
ea care au fost mântuiţi, care [îşi] scot din ea fiii şi fiicele; iată: ei pornesc
spre voi şi voi veţi vedea căile lor şi gândurile lor şi vă veţi căi pentru relele
pe care le-am adus asupra Ierusalimului, toate relele pe care le-am adus

---

referi la o persoană diferită de cea din cartea lui Daniel (*DNY'L*); Charles R. Biggs (1996, p. 44) presupune că acest *Danel* (Iez. 14,14 şi 28,3) ar fi mai degrabă un fenician, tatăl lui Aqhat, care era descris într-un poem ugaritic ca un conducător înţelept şi drept, care se îngrijea să li se facă dreptate văduvelor şi orfanilor. Menţionarea lui în legătură cu mai-marele Tyrului (28,1-3) ar fi un argument în favoarea conexiunii cu tradiţia feniciană. ♦ „dreptatea": „drept", în Biblie, este cel care împlineşte legea/voinţa lui Dumnezeu. ♦ *Vide infra*, nota la pericopa 40,9-12 (Omilia II,4 a lui Grigore cel Mare). Grigore cel Mare interpretează figura lui Noe ca simbol al predicatorului (*praedicans*), pentru că el a dus arca pe ape, fiind omul ce avea misiunea de a conduce; Daniel, aflându-se la curtea regală, s-a dedicat unei vieţi de înfrânare, fiind aşadar întruchiparea unui *continens*; Iov, la rândul său, ducând o viaţă de bărbat însurat, s-a îngrijit de bunul mers al casei sale şi i-a fost pe plac Domnului, simbolizând categoria soţilor fideli (*bonorum coniugum ordo*).

14,15 În TM: „Dacă trimit vietăţi rele în ţară pentru a o lăsa fără copii şi să ajungă pustietate, fără să o mai străbată cineva din pricina vietăţilor".

14,19 „molimă", *litt.* „moarte", *vide* nota la 5,12.

14,22 „cei din ea care au fost mântuiţi": TM are „o rămăşiţă" – pentru tema rămăşiţei, *vide* 5,3. ♦ „vă veţi căi": TM are „veţi fi mângâiaţi".

asupra lui; 23 şi ei vă vor mângâia pentru că veţi vedea căile lor şi gândurile
lor şi veţi cunoaşte că nu în zadar am făcut toate câte le-am făcut în
[Ierusalim]", spune Domnul.

15 1 Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând:
2 „Fiu al omului, ce este lemnul viţei

15,1 W. Zimmerli (1979, p. 319) plasează secvenţa 15,1-8 în perioada precedentă anului 587 î.H. Consideră că pasajul este o pildă obişnuită, care prezintă o unică particularitate: în locul succesiunii expunere-sentinţă, aici succesiunea este de tipul imagine-semnificat. ♦ Numeroase profeţii (*vide* Nihan, 2004, pp. 359-378) sunt prezentate sub forma unor alegorii mai mult sau mai puţin dezvoltate unde limbajul metaforic împrumută cel mai adesea termeni din regnul animal sau vegetal. Unele dintre aceste alegorii se regăsesc în genuri literare specifice, în general puţin atestate în literatura profetică: enigme (*ḥīdhāh*, *cf.* 17,2), parabole (*māşāl*, 17,2; 24,3; vezi şi 21,5), precum şi plângerile funerare (bocetele) (*qīnāh*, 19,1.14; 26,17; 27,2.32; 28,12; 32,2). Mai multe prorociri îşi găsesc de asemenea loc în contextul disputelor împotriva unor credinţe populare. Acest motiv ocupă de altfel o poziţie importantă în cartea lui Iezechiel. Profeţia divină începe întotdeauna citând o vorbă din popor, apoi dezvoltă o învăţătură (cu rol iniţiatic) care reia şi corijează sistematic această vorbă (11,2-12.14-21; 12,21-25.26-28; 18,1-4.19-20.25-32; 20,32-38; 33,10-11.17-20.23-29.30-33; 37,1-14). ♦ Viţa-de-vie, strugurii şi via erau în mod tradiţional folosite ca simboluri pentru Israel. Pasajul Num. 13,17-24 poate reprezenta un punct de pornire al acestei tradiţii: cercetaşii trimişi de Moise în ţara făgăduită pentru a vedea dacă este un pământ bun s-au întors de acolo cu viţă şi cu un ciorchine atât de mare încât l-au pus pe prăjini; profeţii Osea, Isaia şi Ieremia folosesc simbolul pentru a arăta că Israel era necredincios faţă de Domnul: Osea vorbeşte despre o viţă îmbelşugată care-şi dă rodul pentru ca oamenii să-l închine în practici păgâne de cult (Os. 10,1-2); Isaia îl compară pe Israel cu o viţă plantată şi îngrijită atent, dar care face struguri sălbatici şi, de aceea, va avea parte de distrugere (Is. 5,1-7); Ieremia recurge şi el la comparaţia cu o viţă aleasă care devine viţă sălbatică (Ier. 2,21). Iezechiel prelucrează tradiţia într-o manieră proprie. Atenţia lui se concentrează mai mult asupra lemnului viţei decât asupra rodului ei, ceea ce-i prilejuieşte afirmaţia că Israel a devenit nefolositor în planurile lui Dumnezeu, din pricina neascultării lui. ♦ O revenire ulterioară la tradiţia viţei se găseşte în Evanghelia după Ioan (15,1-14). ♦ Origen explică pericopa 15,1-4 în finalul Omiliei V pornind de la aspectul de parabolă al acestei secvenţe din cartea lui Iezechiel; *vide* Notele complementare.

15,2 „Fiu al omului", *litt.* „Şi tu, fiu de om..." (*cf.* şi nota 2,1). ♦ „lemnul viţei... copacii": în gr. ξύλον are sensul generic de „lemn", dar poate însemna şi „copac", la fel ca ebr. *'ēṣ*. ♦ „faţă de toate...", *litt.* „din toate...": gr. ἐκ traduce ebr. *min* care, în afară de sensul „din", constituie şi marca pentru comparativ. ♦ Imaginea viţei-de-vie apare frecvent în VT, nu numai la profeţi (Os. 10,1; Is. 5,1-7; Ier. 2,21), ci şi în alte cărţi (Jd. 9,8-13; Ps. 80,8-16). În cartea lui Iezechiel există trei pasaje care se referă la viţa-de-vie: cel de

faţă de toate lemnele ramurilor care sunt în copacii pădurii?
3 Ar lua [ei] lemn din ea să facă un lucru [de folos]?
Ar lua din ea un ţăruş pe care să anine vreun vas?
4 Este dat numai să fie mistuit în foc –
focul mistuie ce se curăţă din [vie] în fiecare an – şi piere cu totul;
oare va fi bun pentru vreun lucru [de folos]?
5 Nici când este încă întreg nu va fi [bun] pentru un lucru [de folos].
Cu atât mai mult, dacă focul îl va mistui cu totul,
va mai fi [bun] pentru un lucru [de folos]?

[6] De aceea, zi: «Acestea le spune Domnul: 'Ca lemnul viţei între
lemnele pădurii, pe care l-am pus pe foc spre a fi mistuit, tot aşa i-am dat pe
cei care locuiesc în Ierusalim. [7] Şi-Mi voi pune faţa împotriva lor: vor ieşi
din foc, dar focul îi va înghiţi şi vor cunoaşte că Eu [sunt] Domnul, când
Îmi voi aţinti faţa împotriva lor. [8] Şi voi da pieirii ţara, pentru că ei au
săvârşit abatere'»", spune Domnul.

16 [1] Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [2] „Fiu al omului, dă
mărturie Ierusalimului despre nelegiuirile lui. [3] Şi să zici: «Acestea le spune

faţă (15,1-5), 17,1-24 şi 19,10-14. L. Boadt (1986, p. 197) consideră că legătura dintre aceste trei pericope o constituie tema *hybris*-ului: viţa umilă este binecuvântată să crească grabnic, dar jinduieşte să devină ceea ce nu este, un copac înalt.

15,4 „focul mistuie... cu totul": TM are „focul mistuie cele două capete şi mijlocul e ars".

15,7 „voi pune", *litt.* „voi da". ♦ „voi aţinti faţa", *litt.* „voi întări", *cf.* nota la 6,2; *vide* traducerea lui Anania: „faţa Mi-o voi stâlpi împotriva lor". ♦ „vor cunoaşte": TM are „veţi cunoaşte".

16,1 W. Zimmerli (1979, p. 348) consideră că elementele pe care le conţine pasajul nu indică neapărat un anume loc al compunerii (simpla adresare către Ierusalim la persoana a doua nu implică plasarea compunerii la Ierusalim). Cronologic, plasează textul înainte de 587 î.H. ♦ Imaginea căsătoriei dintre Dumnezeu şi poporul Său a fost folosită pentru prima dată în mod amplu de Osea (Os. 2). Ieremia, puternic influenţat de profeţii vechi, a recurs şi el la simbolul infidelităţii conjugale.

16,2 Origen, în Omilia VI, explică pasajul Iez. 16,2-16; *vide* Notele complementare.

16,3 „[cetăţii] Ierusalimului": am adăugat în traducere „[cetate]" pentru a justifica folosirea genului feminin în pasajele care urmează, ori de câte ori este explicită reprezentarea Ierusalimului ca femeie. ♦ Comentariul lui J. Wevers (*ad loc.*) este construit pe ideea că Ierusalimul are origini păgâne amestecate (LXX foloseşte termenul „rădăcină", ῥίζα, iar TM „origini", *litt.* „locurile în care se sapă"). Iezechiel vorbeşte de amestecul amorit-hitit: amoriţii erau locuitorii pre-israeliţi ai Canaanului (*vide* Gen. 15,16; 48,22), o populaţie semitică bine atestată de sursele cuneiforme; lor li s-a datorat înrădăcinarea

Domnul [cetăţii] Ierusalimului: rădăcina ta şi naşterea ta [sunt] din pământul Canaanului, tatăl tău [era] amoreu şi mama ta, hitită. [4] Şi naşterea ta: în
ziua [în care] te-ai născut nu ţi-au legat sânii, nici cu apă nu ai fost spălată,
nici cu sare nu ai fost sărată şi nici în scutece nu ai fost înfăşată; [5] nici nu
s-a îndurat de tine ochiul Meu, să facă pentru tine una din toate acestea, să
simtă ceva pentru tine, şi ai fost aruncată pe faţa câmpiei pentru strâmbătatea sufletului tău, în ziua [în care] te-ai născut.
[6] Şi am trecut pe lângă tine şi te-am văzut mânjită în sângele tău şi ţi-am
spus: 'Din sângele tău [să fie] viaţă. [7] Împlineşte-te!' Ca răsăritura câmpului
te-am făcut. Şi te-ai împlinit şi ai crescut şi ai mers spre cetăţile cetăţilor.
Sânii ţi s-au întărit şi părul ţi-a crescut, dar tu erai goală şi ruşinată. [8] Şi am
trecut pe la tine şi te-am văzut şi, iată: [era] vremea ta, vremea celor ce au
răgaz. Şi Mi-am întins aripile peste tine şi ţi-am acoperit ruşinarea. Şi ţi-am
făcut jurământ: şi am intrat în legământ cu tine, – spune Domnul –, şi ai fost
a Mea. [9] Şi te-am spălat cu apă şi ţi-am curăţat sângele de pe tine şi te-am

primei dinastii babiloniene, din care cel mai faimos rege a fost Hammurapi. Supremaţia lor s-a încheiat o dată cu ridicarea hitiţilor. Hitiţii erau un neam indo-european; după prăbuşirea regatului lor, la începutul secolului al XII-lea, s-au răspândit spre sud, în Siria şi Palestina, amestecându-se cu populaţiile locale. În VT termenul ajunge să desemneze generic populaţia păgână din Canaan (*e.g.* Gen. 15,20).

16,4 „nu ţi-au legat sânii", gr. οὐκ ἔδησαν τοὺς μαστούς: TM are „nu ţi-au legat buricul". Traducătorul LXX a citit *ŞD* în loc de ebr. *ŞR*, „cordon ombilical". Literele ebraice confundate sunt foarte asemănătoare grafic.

16,5 „ochiul Meu": TM are „vreun ochi". ♦ După „toate acestea" TM are în plus „din milă pentru tine". ♦ „pentru strâmbătatea sufletului tău", gr. τῇ σκολιότητι τῆς ψυχῆς: sau „...vieţii/persoanei tale"; TM are „de silă faţă de tine" (*litt.* „de sufletul...").

16,6 „mânjită": TM are „zvârcolindu-te". ♦ „ţi-am spus: 'Din sângele tău [să fie] viaţă...'": aceasta este frazarea lui Rahlfs; TM are „ţi-am spus în sângele tău: «Trăieşte!»".

16,7 „cetăţile cetăţilor", *i.e.* „cetăţile cele mai mari": TM are *litt.* „podoaba podoabelor", cu sensul „(ai ajuns) în culmea frumuseţii". Traducătorul LXX a citit *'R*, „cetate", în loc de *'D*, „podoabă, ornament". ♦ „ţi s-au întărit", *litt.* „ţi s-au îndreptat". ♦ „ruşinată": TM are un sinonim pentru „goală". La fel şi *infra*, la 16,22.

16,8 „vremea": gr. καιρός, „momentul potrivit, ocazia". ♦ „celor ce au răgaz": gr. καιρὸς καταλυόντων; TM are „vremea iubirilor". Traducătorul a citit *'D DRYM*- cu rădăcina *DWR*, „a se aşeza, a locui", în loc de *'D DDYM* (*cf.* LEH, *s.u.* καταλύω). ♦ „aripile": gr. τὰς πτέρυγας; diminutivul τὸ πτερύγιον (*vide* Rut 3,9) înseamnă „poala/marginea/faldul hainei". Gestul acoperirii cu poala hainei este un simbol pentru căsătorie, la fel ca şi acoperirea goliciunii (după cum descoperirea goliciunii este semnul că femeia iese de sub protecţia bărbatului ei). TM are aici „aripa" – simbol al ocrotirii (*cf.* Exod. 19,4). ♦ „ruşinarea": TM are „goliciunea".

uns cu untdelemn [10] şi te-am îmbrăcat în [veşminte] brodate şi te-am încălţat [cu sandale de culoare] viorie şi te-am încins cu in subţire şi te-am înfăşurat în [văl de] lână. [11] Şi te-am împodobit cu podoabe şi ţi-am pus brăţări pe braţe şi colan la gât; [12] şi ţi-am pus inel în nară şi cercei în urechi şi coroană de fală pe capul tău. [13] Şi ai fost împodobită cu aur şi cu argint, şi veşmintele [ţi-au fost] de in subţire, şi [văluri de] lână şi broderii. Ai mâncat făină albă şi untdelemn şi miere şi te-ai făcut frumoasă tare. [14] Şi ţi-a mers numele între păgâni pentru frumuseţea ta, pentru că era desăvârşită în măreţia [ei şi] în splendoarea pe care am pus-o în tine – spune Domnul.

[15] Dar te-ai încrezut în frumuseţea ta şi te-ai desfrânat [pe măsura] renumelui tău; şi ţi-ai revărsat desfrânarea asupra oricărui trecător, ceea ce nu va [mai] fi. [16] Şi ai luat din veşmintele tale şi ţi-ai făcut idoli cusuţi şi te-ai desfrânat peste ei; dar nu vei [mai] intra, nici nu se va [mai] întâmpla [aşa ceva]. [17] Şi ţi-ai luat lucrurile cele de fală din aurul Meu şi din argintul Meu, din care ţi-am dat, şi ţi-ai făcut chipuri bărbăteşti şi te-ai desfrânat cu ele. [18] Şi ţi-ai luat veşmântul brodat şi i-ai înveşmântat [pe idoli] în el şi le-ai pus dinainte untdelemnul Meu şi tămâia Mea. [19] Şi pâinile Mele, pe care ţi le-am dat – te-am hrănit cu făină albă şi untdelemn şi miere –, le-ai pus dinaintea lor, spre mireasmă bine-mirositoare. Şi [aşa] a fost – spune Domnul.

16,10 „brodate": gr. ποικίλος înseamnă mai ales „multicolor, bălţat". Biblia de la 1688 traduce: „te-am îmbrăcat cu împistrite". ♦ „te-am încălţat [cu sandale de culoare] viorie": verbul ὑποδέω înseamnă exact „a încălţa pe cineva". La fel şi în NETS, dar LEH nuanţează sensul: „to put on something as shoes on somebody (τινά τι)"; TM are „te-am încălţat cu sandale din piele fină". ♦ „viorie": gr. ὑάκινθος, LEH „a hyacinth-coloured cloth". ♦ „[văl de] lână": gr. τὸ τρίχαπτον, LEH „fine veil of hair". ♦ TM are „ţesătură preţioasă"/„mătase".

16,13 Versetul are în TM o secvenţă în plus faţă de LXX, în final: „ai devenit regină". Bijuteriile enumerate în vv. 11-13 (cu precădere coroana) sunt podoabe de mireasă, dar se potrivesc deopotrivă de bine unei regine.

16,14 „măreţia": gr. εὐπρέπεια, „înfăţişare potrivită, cuviinţă; frumuseţe; maiestate": nu apare în TM.

16,15 „ceea ce nu va [mai] fi": nu apare în *Codex Vaticanus*, nici în TM. În alte manuscrise apar alte finaluri de verset.

16,16 „idoli cusuţi şi te-ai desfrânat peste ei": TM are „înălţimi viu colorate şi te-ai desfrânat pe ele". ♦ Finalul versetului e dificil şi în TM. Unii înţeleg că aşa ceva nu s-a mai întâmplat niciodată (Vulg.), alţii, că nu se va mai întâmpla sau nu trebuie să se mai întâmple (majoritatea traducerilor moderne). ♦ Pericopa 16,16-30 este explicată de Origen în Omilia VII, *vide* Notele complementare.

[20] Şi i-ai luat pe fiii tăi şi pe fiicele tale, pe care i-ai născut, şi i-ai adus jertfă acestora, spre mistuire, ca şi cum [ar fi fost] puţin [lucru că] te-ai desfrânat. [21] Şi ţi-ai înjunghiat copiii şi i-ai dat ca să îndepărtezi răul cu ei. [22] Aceasta, pe lângă toată desfrânarea ta, şi nu ţi-ai amintit de zilele prunciei tale, când erai goală şi ruşinată – şi, mânjită cu sângele tău, ai trăit.

[23] Şi a fost [aşa]: după toate relele tale, – spune Domnul –, [24] ţi-ai durat şi casă de desfrânare şi ţi-ai făcut vestire în fiece piaţă; [25] şi în fiece cap de drum ţi-ai durat [case de] desfrânare şi ţi-ai părăduit frumuseţea şi ţi-ai desfăcut picioarele pentru orice trecător şi ţi-ai înmulţit desfrânarea. [26] Şi te-ai desfrânat după fiii Egiptului, vecinii tăi cei vârtoşi; şi te-ai desfrânat iar şi iar, ca să Mă mânii. [27] Şi dacă-Mi voi întinde mâna împotriva ta, voi lua [de la tine] cele ce-ţi sunt rânduite şi te voi lăsa la bunul-plac al celor ce te urăsc, la fetele Străinilor care te-au abătut de la calea ta, pe care ai întinat-o. [28] Şi te-ai desfrânat după fiicele lui Assur, şi nici aşa nu te-ai

---

16,20 „i-ai născut": TM are „Mi i-ai născut Mie".

16,21 „ca să îndepărtezi răul cu ei": verbul ἀποτροπιάζομαι apare numai în acest pasaj din LXX. TM are „ca să fie trecuţi [prin foc] pentru ei".

16,22 În TM: „În toate urâciunile şi desfrânările tale nu ţi-ai amintit de zilele prunciei tale când erai goală şi te zvârcoleai în sîngele tău".

16,23 După „relele tale", TM are în plus „vai, vai!".

16,24 „casă de desfrânare şi ţi-ai făcut vestire": TM are „movilă/încăpere boltită şi loc înălţat".

16,26 „cei vârtoşi": gr. τοὺς μεγαλοσάρκους; LEH îl traduce prin „great of flesh, with a great member" şi indică acest pasaj a fiind unica ocurenţă LXX. NETS: „who were great in flesh".

16,27 „voi lua [de la tine] cele ce-ţi sunt rânduite": TM are *litt.* „am micşorat ce-ţi era rânduit", ceea ce e interpretat de traducători „j'ai coupé tes vivres" (TOB), „I have diminished your allotted portion" (RSV) etc. ♦ „bunul-plac": gr. εἰς ψυχάς, *litt.* „la sufletele". ♦ „Străinilor", *i.e.* filistenii, *cf. Septuaginta* 2, 1 Regi, nota 4,1, p. 277. ♦ „...Străinilor, care te-au abătut de la calea ta, pe care ai întinat-o": TM are „...filistenilor, ruşinate de calea răutăţii tale". Cetăţile filistene de pe coastă au profitat adesea de perioadele grele ale lui Iuda – *cf.*, de exemplu, 2Par. 28,18; Ier. 13,19. ♦ „întinat": gr. ἠσέβησας, *litt.* „ai săvârşit impietate".

16,28-29 Ca şi predecesorii săi, Isaia (30–32) şi Ieremia (*e.g.* 37,7; 42,13 *sqq.* TM), Iezechiel arată ce greşeală făceau concetăţenii săi punându-şi nădejdea în alianţele cu marile puteri ale vremii, în loc să se încreadă în Legământul cu Domnul. ♦ „Assur": pentru relaţiile cu Asiria, *cf.* 4Rg. 15,19; 16,10-11; Os. 7,8-12; 8,8-10. ♦ „legămintele cu ţara caldeilor": TM are „desfrânarea cu ţara negustorilor, Caldeea" – ebr. *kᵉna'an* este omonim cu numele ţării Canaan.

săturat: şi te-ai desfrânat şi nu aveai saţ. [29] Şi ţi-ai înmulţit legămintele cu
ţara caldeilor, şi nici de aceştia nu te-ai săturat.
[30] De ce să închei [Eu] legământ cu fiica ta – spune Domnul –, în vreme
ce tu faci toate acestea, treburi de femeie desfrânată? Şi te-ai desfrânat
întreit [31] în fiicele tale. Ţi-ai durat casă de desfrânare în fiece cap de drum şi
ţi-ai făcut piedestal în fiece piaţă; şi ai ajuns ca o desfrânată care adună
plăţi. [32] Îţi este asemenea femeia adulteră, care ia plată de la bărbatul ei. [33] Ea
dă plată tuturor celor care se desfrânează cu ea, iar tu ai dat plată tuturor
iubiţilor tăi şi i-ai încărcat ca să vină la tine din toate părţile, să se desfrâ-
neze cu tine. [34] Şi a fost în tine lucru strâmb mai mult decât la [alte] femei,
în desfrânarea ta: s-au desfrânat cu tine, dându-le tu plată pe deasupra, dar
tu plată nu ai primit, şi astfel s-au petrecut lucruri strâmbe în tine.»
[35] De aceea, desfrânato, ascultă cuvântul Domnului: [36] «Acestea le
spune Domnul: pentru că ţi-ai revărsat arama, îţi va fi dezvăluită ruşinea, în
desfrânarea ta cu iubiţii tăi şi în toate scornelile nelegiuirilor tale şi pentru
sângele copiilor tăi, pe care l-ai dat acelora. [37] De aceea, iată: Eu îi adun la
tine pe toţi iubiţii tăi, cu care te-ai împreunat, şi pe toţi cei pe care i-ai iubit,
laolaltă cu cei pe care i-ai urât; şi-i voi aduna pe aceştia la tine, din toate
părţile, şi voi dezvălui răutăţile tale dinaintea lor şi vor privi toată ruşinea
ta. [38] Şi te voi pedepsi cu pedeapsa femeii adultere şi a celei vărsătoare de
sânge şi te voi aşeza în sângele mâniei şi al geloziei. [39] Şi te voi da pe
mâinile lor şi ei îţi vor pune la pământ casa de desfrâu şi-ţi vor nimici

16,30 În TM: „Cât era de slabă inima ta [text neclar, pe care unii îl înţeleg corectând vocalizarea: «Cât sunt de mânios împotriva ta»] – spune Stăpânul meu, *YHWH* – când făceai toate aceste fapte de desfrânată poruncitoare". ♦ Origen, în Omilia VIII, explică pericopa 16,30-33; *vide* Notele complementare. ♦ Segmentul 16,30-33 este atestat în manuscrisele de la Qumran, *vide* J. Lust, „Ezekiel Manuscripts in Qumran. Preliminary Edition of 4Q Ez a and b", 1986, p. 90.

16,31 „casă de desfrânare": TM are „movilă/încăpere boltită" – ca la v. 24, *supra*; la fel şi la v. 38, *infra*. ♦ „ai ajuns ca o desfrânată care adună plăţi": TM are „n-ai fost ca o desfrânată, căci ai dispreţuit plata".

16,32 „plată", *litt.* „plăţi". ♦ În TM: „femeie adulteră, care în loc de soţul ei primeşte străini".

16,33 „Ea dă plată tuturor celor care se desfrânează cu ea": TM are „Oricărei desfrânate i se dă plată". ♦ „să se desfrâneze cu tine", *litt.* „în desfrânarea ta".

16,36 „scornelile": TM are „idolii". ♦ „sângele": plural în text (ἐν τοῖς αἵμασιν).

16,37 „răutăţile... ruşinea": în TM este în ambele locuri acelaşi cuvânt: „goliciunea".

16,38 „mânie" etc. – *vide* 5,13.

piedestalul; şi te vor dezbrăca de veşmântul tău şi-ţi vor lua lucrurile de fală
şi te vor lăsa goală şi ruşinată. [40] Şi vor aduce asupra ta mulţimi şi te vor
lovi cu pietre şi te vor străpunge cu săbiile lor. [41] Şi-ţi vor arde cu foc casele
şi-ţi vor da pedepse dinaintea multor femei; şi te voi întoarce de la desfrâ-
narea ta şi plată nu vei mai da niciodată. [42] Şi-Mi voi descărca mânia
împotriva ta, apoi gelozia Mi se va îndepărta de la tine şi Mă voi linişti şi
nu-Mi voi mai face griji defel. [43] Pentru că nu ţi-ai amintit de ziua pruncieі
tale şi M-ai întristat cu acestea toate, atunci, iată, şi Eu, am îngrămădit asu-
pra capului tău [pe măsura] căilor tale», spune Domnul. «Şi aşa ai săvârşit
impietatea peste toate nelegiuirile tale. [44] Acestea sunt toate câte le-au spus
împotriva ta într-o zicală, spunând: 'Cum [e] mama, [aşa] şi fiica.' [45] Tu eşti
fiica mamei tale, care şi-a lepădat bărbatul şi copiii; şi sora surorilor tale,
care şi-au părăsit bărbaţii şi copiii. Mama voastră hitită, iar tatăl vostru –
amoreu. [46] Sora voastră cea mare [este] Samaria – ea şi fiicele ei – care
locuieşte în stânga ta; şi sora ta cea mică, cea care locuieşte în dreapta, este
Sodoma şi fiicele ei. [47] Şi nu [doar] ai umblat pe căile lor şi ai făptuit după
nelegiuirile lor; cu puţin le-ai şi întrecut pe toate căile tale. [48] Viu sunt eu, –
spune Domnul –, sora ta Sodoma, ea şi fiicele sale, n-a făcut aşa cum ai
făcut tu şi fiicele tale. [49] De altfel, acesta [a fost] păcatul Sodomei, sora ta –
trufia; în belşug de pâine şi în preaplin de vin s-au desfătat, ea şi fiicele ei;
aşa a fost cu ea şi cu fiicele ei; şi n-au întins o mână celui sărac şi nevoiaş.
[50] Şi s-au fălit şi au făcut nelegiuiri dinaintea Mea şi [Eu] le-am smuls, aşa

16,42 „nu-Mi voi mai face griji": TM are „nu Mă voi mai mânia".

16,44 „zicală": παραβολή, ca şi mai sus, v. 12,22.

16,44-52 Wevers (*ad loc.*) consideră că pasajul este o diatribă profetică, diferită în mare măsură de stilul oracular al lui Iezechiel. Compararea purtării nedemne a Ierusalimului cu cea a cetăţilor surori, Samaria şi Sodoma, este reluată mai apoi în cap. 23 (Ierusalimul şi Samaria). Nu este formulată nici o prevestire a unei judecăţi, fiind doar enunţat un îndemn la răbdare în purtarea pedepsei.

16,45 Origen explică secvenţa 16,45-52 în Omilia IX; *vide* Notele complementare.

16,46 „Sora voastră": TM are „sora ta". ♦ „stânga... dreapta": pentru cel care se orientează stând cu faţa către răsărit.

16,47 Alţii frazează: „Şi nu în mică măsură ai umblat pe căile lor şi ai făptuit..., ci le-ai întrecut...". ♦ „cu puţin": aceasta e frazarea în Rahlfs; TM are: „nu... puţin" în prima parte a frazei.

16,49 „în preaplin de vin s-au desfătat": TM are „în nepăsare liniştită".

16,50 „am socotit", *litt.* „am văzut".

cum am socotit. 51 Iar Samaria n-a săvârşit nici jumătate din păcatele tale.
Şi tu ţi-ai înmulţit nelegiuirile mai presus de ele şi le-ai făcut pe surorile tale
[să pară] drepte cu toate fărădelegile pe care le-ai făptuit. 52 Iar tu, poartă-ţi
osânda, fiindcă le-ai stricat pe surorile tale cu păcatele tale, cu care te-ai
abătut de la Lege mai presus de ele şi le-ai făcut să pară drepte pe lângă
tine. Aşadar ruşinează-te şi poartă-ţi înjosirea, pentru că le-ai făcut să pară
drepte pe surorile tale.
53 Şi voi întoarce rătăcirile lor, rătăcirea Sodomei şi a fiicelor ei, şi voi
întoarce rătăcirea Samariei şi a fiicelor ei, şi voi întoarce rătăcirea ta în
mijlocul lor, 54 ca să-ţi porţi osânda şi să fii înjosită după toate câte le-ai
făcut mâniindu-Mă. 55 Şi sora ta Sodoma şi fiicele ei vor fi aşezate la loc,
cum erau la început; şi Samaria şi fiicele ei vor fi aşezate la loc, cum erau
la început; şi tu şi fiicele tale veţi fi aşezate la loc aşa cum eraţi la început.
56 Şi sora ta Sodoma nu [şi-a aflat] oare numele în gura ta în zilele trufiei
tale 57 mai înainte să-ţi fie dezvăluite răutăţile, în felul în care tu eşti acum
de ocară pentru fiicele Siriei şi pentru toate cele dimprejurul ei, pentru
fiicele Străinilor care te înconjoară? 58 Impietăţile tale şi nelegiuirile tale tu
le-ai purtat», spune Domnul.
59 «Acestea le spune Domnul: 'Şi voi face cu tine după cum ai făcut [şi
tu], căci ai dispreţuit acestea, încălcând legământul cu Mine. 60 Apoi Eu Îmi

---

16,51 Pentru variantele textului grecesc ἁμαρτία *vs* ἀνομία, „nelegiuire" – *vide supra*, nota la 8,6.

16,52 „le-ai stricat": TM are „le-ai îndreptăţit".

16,53 „voi întoarce rătăcirile": gr. ἀποστρέψω τὰς ἀποστροφάς, *litt.* „voi întoarce întoarcerile", care traduce literal expresia ebraică. Aceasta din urmă este echivalată de obicei cu „voi schimba soarta". ♦ Origen, în Omilia X, explică pericopa 16,53-63. Termenul care domină această secvenţă este rătăcirea, *confusio*. *Vide* Notele complementare.

16,54 „mâniindu-Mă": TM are „spre alinarea lor".

16,57 „Străinii": TM are „filistenii" – *vide supra*, 16,27. ♦ După „care te înconjoară" TM are „care te dispreţuiesc de jur-împrejur".

16,59-63 Pericopa prezintă unele afinităţi cu Ier. 31,31-34, în LXX 38,31-34 (*vide* Renaud, 1986, pp. 336-339), pasaj ce conţine singura atestare veterotestamentară a expresiei διαθήκη καινή („legământ nou", cu bogată moştenire creştină, *e.g.* 1Cor. 11,25; Lc. 22,20). Capitolul Iez. 16, în stadiul în care se află el acum, nu provine dintr-o îmbinare de elemente cu o independenţă anterioară, ci reprezintă rezultatul unei creşteri organice, în care fiecare adăugire are rostul de a completa şi a reinterpreta datele precedente (*vide* şi Zimmerli, 1979, pp. 341-345); versetele 44-58 s-au ataşat textului iniţial (1-43), apoi 59-63 au desăvârşit sporul; v. 59, un verset de tranziţie, sintetizează întreaga istorie

---

a trădării cetăţii Ierusalim, soţie necredincioasă, în termenii unei ruperi a alianţei („ca să încalci legământul cu Mine", τοῦ παραβῆναι τὴν διαθήκην μου, *cf.* Iez. 16,8). Prin contrast, versetul deschide calea unei promisiuni de legământ nou, eshatologic. Această promisiune începe o dată cu v. 60, printr-o formulă singulară în ebraica biblică (pronumele personal separat, adăugat unei forme verbale finite, subliniază emfatic pronumele personal şi, implicit, persoana pe care o reprezintă – aici *YHWH*: *w^ezākartī 'anī*, „Eu Îmi voi aminti"). Fenomenul se regăseşte în v. 62 (*wahaqīmōthī 'anī*, „Eu voi statornici"); coincidenţa poate fi interpretată ca inserare a unor marcatori ai discursului, reprezentând formule ce deschid o promisiune exprimată în termenii unei alianţe. Pericopa 59-63 atestă o serie de similitudini semnificative cu Ier. 31[38],32. În primul rând, cele două pasaje conţin o sinteză concentrată a istoriei sacre, în patru etape, articulate pe tema legământului. Timpul întâi evocă primul legământ, cel de la muntele Sinai (Iez. 16,60, *cf.* Iez. 16,8; Ier. 31(38),32); acesta este legământul pe care Dumnezeu, în cele două texte, îl numeşte „legământul Meu". Timpul al doilea este cel al ruperii legământului de către Israel; lexical este vorba de aceeaşi sintagmă, în ambele pasaje: *l^ehāphēr b^erīth* în Iez. 16,59 şi *hēphērū b^erīthī* în Ier. 31,32. Timpul al treilea, cel al judecăţii divine, numeşte consecinţele dramatice asupra poporului lui Dumnezeu. Timpul al patrulea formulează promisiunea unui legământ în viitor, Ier. 31(38),31-33 şi Iez. 16,60-63. Cele două serii de asemănări nu au un caracter general, de vreme ce acestea sunt singurele texte referitoare la legământul eshatologic în care este condensată istoria sacră în forma schemei dominate de *b^erīth*. Cele două texte menţionează deopotrivă iertarea păcatelor, chiar dacă termenii la care recurg sunt diferiţi, diferenţa rezultând din limbajul specializat utilizat de Iezechiel. Din punct de vedere teologic, se remarcă în aceste două texte caracterul gratuit al iertării divine, care nu este condiţionată de căinţa lui Israel (în Iez. 16,53, mărturisirea păcatelor nu apare ca o condiţie a îndurării divine, ci mai degrabă ca un efect al ei). Ultimul element comun al acestor două pericope constă în asocierea intimă a legământului viitor cu cunoaşterea lui Dumnezeu. Pe de altă parte, deosebirile dintre cele două prorociri sunt dominate de substituirea sintagmei lui Ieremia *b^erīth ḥadāšāh* prin *b^erīth 'ōlām*, la Iezechiel; substituirea indică mai mult decât o simplă opţiune de lexic: concepţia lui Iezechiel se distanţează de cea a lui Ieremia. Acesta din urmă opune viguros legământul viitor celui din trecut, marcând ruptura. La Iezechiel însă evoluţia este mai nuanţată: Israel a rupt legământul sinaitic (Iez. 16,59), dar profetul priveşte legământul numai din punctul de vedere al divinităţii, schimbând în felul acesta perspectiva; fără ca legământul să fie anulat, aspectul de reciprocitate se subordonează iniţiativei gratuite a lui *YHWH*. Chiar dacă Israel s-a dovedit lipsit de credinţă şi a rupt legământul, *YHWH* a rămas credincios legământului, care acum se plasează în prelungirea celui iniţial, legământul eshatologic avându-şi rădăcinile în amintirea legământului dintâi. Memoria divină este creatoarea viitorului. Pentru Dumnezeu, proiectul rămâne neschimbat, cu singura deosebire că de data aceasta legământul va fi veşnic, *id est* imposibil de rupt. Bernard Renaud îşi încheie articolul (1986, p. 339) afirmând că semnificativele convergenţe ale celor două texte sugerează faptul că Iezechiel (în 16,59-63) cunoştea prorocirea lui Ieremia din 31(38),31-34, pe care a folosit-o cu bună ştiinţă ca

voi aminti de legământul Meu cu tine, din zilele pruncìei tale, şi voi statornici cu tine legământ veşnic. [61] Şi-ţi vei aminti de calea ta şi vei fi foarte umilită când îţi vei primi surorile cele mari laolaltă cu cele mici şi ţi le voi da spre zidire, dar nu pe temeiul legământului cu tine. [62] Şi Eu voi statornici legământul Meu cu tine şi vei cunoaşte că Eu [sunt] Domnul, [63] ca să-ţi aminteşti şi să te ruşinezi şi ca să nu mai poţi nici să-ţi deschizi gura din pricina înjosirii tale, când Eu Mă voi fi împăcat cu tine după toate câte le-ai făcut', spune Domnul.»"

17 [1] Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [2] „Fiu al omului, povesteşte [o] poveste şi spune [o] parabolă pentru casa lui Israel [3] şi zi: „Acestea le spune Domnul:

---

sursă de inspiraţie; preluând tema legământului eshatologic, Iezechiel a adaptat-o în funcţie de propriile sale perspective teologice, marcate de tradiţia sacerdotală.

16,61 „spre zidire": TM are „ca fiice". Traducătorul LXX a interpretat *LBNWT*, „ca fiice", drept derivat de la rădăcina *BNH*, „a zidi". ♦ „nu pe temeiul legământului cu tine", *litt.* „nu din legământul tău".

17,1 W. Zimmerli (1979, p. 361) plasează secvenţa 17,1-24 între datele la care se referă 8,1 şi 20,1. Formulările care apar în acest capitol sunt în mare măsură explicabile prin contactul real al profetului cu Babilonul văzut ca o cetate a negoţului. ♦ Capitolul 17 reprezintă o îmbinare de alegorie şi prorocire; structura complexă a acestui capitol a atras atenţia comentatorilor. ♦ J. Wevers (*ad loc.*) atrage atenţia că fabula din acest capitol aminteşte într-o oarecare măsură de fabula istorisită de Ioatham în Jud. 9,8-15 (copacii vor să-şi găsească un rege; măslinul, smochinul şi viţa refuză pe rând; mărăcinele primeşte, punând condiţii tiranice). *Vide* şi 4Rg. 14,9 (fabula lui Ioas, despre spinul din Liban care a cerut-o de soţie pe fiica cedrului din Liban). Fabula lui Iezechiel are ca personaje doi vulturi, un cedru şi o viţă. Vulturul cel mare este Nabucodonosor, celălalt este Hophra, regele Egiptului; ramura cea mai aleasă a cedrului este Iehonia, iar viţa sădită de primul vultur este Sedekias. Horacio Simian-Yofre („Ez. 17,1-10 como enigma y parábola", în *Biblica* 65, 1984, pp. 27-43, *apud* Simian-Yofre, 1986, p. 234) consideră că pericopa 17,1-10 nu este o alegorie, ci o parabolă de felul celor care se întâlnesc în Noul Testament. Din această perspectivă, pasajul prezintă un sens circumscris, rămânând totuşi deschis unor noi interpretări. Iez. 17,11-15 şi 17,22-24 nu sunt decât două interpretări distincte ale acestei parabole, cea dintâi în notă politică, iar a doua în notă teologică. Situaţia are o paralelă în Iez. 15 – *vide supra*, nota. Moshe Greenberg (1983, pp. 317-324) interpretează textul ca o intensificare în spirală a tensiunii dramatice: porneşte de la o fabulă despre cele pământeşti (17,1-10), explicată apoi la nivel omenesc, istoric (17,11-18), apoi interpretată printr-o cauzalitate la nivel teologic (17,19-21), ajungând în final o fabulă a palierului divin (17,22-24). După L. Boadt (1986, pp. 193-194), Iezechiel recurge la mituri vechi, sugerând o comparaţie între Sedekias şi faraonul

«Vulturul cel mare, cel cu aripi mari, cel care le întinde până departe, cu multe gheare,
el care şi-a pus în gând să intre în Liban,
şi-a luat ce [era mai] ales din cedru;
4 a rupt vârfurile [ramurilor] fragede
şi le-a adus în ţara Canaanului,
le-a pus în cetatea înconjurată de zid.
5 Şi a luat din sămânţa pământului
şi-a pus-o într-o câmpie,
răsad [udat] de apă multă;
a aşezat-o în loc la vedere.
6 Şi a răsărit şi s-a făcut o viţă firavă
şi micuţă la înfăţişare;
mlădiţele îi erau pe ea
şi rădăcinile sub ea;
şi s-a făcut viţă

---

egiptean: amândoi s-au făcut vinovaţi de *hybris*. Capitolul 31 va contura limpede imaginea copacului divin (cedrul/chiparosul, *vide infra*, 31,3) care, oricât de viguros şi de înalt ar fi, dând umbră întinsă şi adăpostind mulţimi de vieţuitoare, poate fi culcat la pământ de securea tăietorului de lemne şi se scufundă în moarte. Faraonul se crede părtaş la dumnezeire, dar pentru Dumnezeu el nu este mai presus de vreo altă făptură; în egală măsură, Sedekias şi-a depăşit rolul încălcând înţelegerea cu regele babilonian care îl pusese pe tron şi căruia îi jurase fidelitate (17,11-18.19-21): de aceea, soarta lui va fi deopotrivă cu cea a faraonului din cap. 31. Mesajul teologic al profetului se foloseşte de alegorie şi de imagistică într-un scop care depăşeşte efectul pur retoric. ♦ Origen explică, în Omilia XI, pasajul 17,1-7 – *vide* Notele complementare.

17,2 „povesteşte [o] poveste": TM are „spune o ghicitoare". ♦ Aici am tradus παραβολή prin „parabolă", spre deosebire de 12,22 şi 16,44, unde era mai potrivit „zicală". ♦ *Vide supra*, nota la 15,1.

17,3 „cu multe gheare, şi-a pus în gând să intre": TM are „cu penaj bogat şi bălţat vine". ♦ „ce [era mai] ales din cedru", *litt.* „cele alese ale cedrului"; TM are „vârful cedrului".

17,4 „în ţara Canaanului": în TM *'ereṣ k*^{e}*na'an*, „ţară de negustori", dar *k*^{e}*na'an* „Canaan" este şi numele vechi al Pământului făgăduinţei. ♦ „cetatea înconjurată de zid": TM are „cetate de neguţători".

17,6 „firavă": TM are „stufoasă/înfloritoare". ♦ „micuţă la înfăţişare", *litt.* „mică în mărime după cum se arăta". ♦ „pe ea": TM are „către el (vultur)". ♦ „butuc înalt": gr. ἀναδενδράς, LEH: „vine that grows up trees"; mai apare în LXX doar în Ps. 79(80),11. Pentru viţa care se prinde de arbori, *vide* Pliniu, *Naturalis historia*, 17,207 (*arbusta uitis*).

şi a dat vlăstare
şi şi-a întins butuc înalt.
7 Şi a fost un alt vultur mare,
cu aripi mari, cu multe gheare,
şi, iată: viţa aceasta [era] răsucită înspre el,
şi rădăcinile ei [răsucite] înspre el
şi mlădiţele ei s-au întins spre el
ca să o ude o dată cu stratul în care era sădită.
8 Într-o câmpie frumoasă, la apă multă,
ea sporeşte ca să facă muguri
şi să poarte rod,
ca să fie o viţă puternică.»
9 De aceea, zi: «Acestea le spune Domnul:
'Oare îi va merge bine?
Oare rădăcinile tulpinii fragede şi rodul nu vor fi vătămate?
Şi nu i se vor usca toate vlăstarele timpurii?
Şi nu printr-un braţ puternic şi nici cu popor mult
[va fi] smulgerea ei din rădăcini.
10 Şi, iată: sporeşte. Oare îi va merge bine?
Nu se va usca de tot
de îndată ce-o va atinge vântul fierbinte?
Se va usca o dată cu stratul în care a răsărit.'»"
11 Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 12 „Fiu al omului,
spune-i casei care [Mă] întărâtă: «Nu ştiţi ce erau acestea?»; zi: «Când va
veni regele Babilonului asupra [cetăţii] Ierusalimului, îl va lua pe regele ei

17,7 „un alt vultur": TM are „un vultur", ceea ce ar putea însemna fie că e vorba de acelaşi vultur, fie de un altul; versiunile rezolvă ambiguitatea. Al doilea vultur simbolizează Egiptul (*vide supra*, nota la 17,1). ♦ „gheare": TM are „pene". ♦ „o dată cu stratul": TM are „din stratul".

17,8 „sporeşte": TM are „a fost răsădită".

17,9 „nu vor fi vătămate": TM are „nu le va smulge el (= vulturul)".

17,10 „usca de tot", *litt.* „usca de uscăciune" – semitism. ♦ „vântul fierbinte": gr. ὁ καύσων, „arşiţă"; echivalează de obicei ebr. *ruaẖ haqqādhīm*, „vântul de răsărit".

17,12 „care [Mă] întărâtă": *vide supra*, 2,3 şi nota 2,5. ♦ „Când va veni": construcţia gr. ὅταν cu subj. are valoare de eventualitate, referindu-se la viitor. TM are „Iată, a venit...". Şi la v. 13 în TM toate se petrec în trecut. ♦ Pericopa 17,12-24 este explicată de Origen în Omilia XII – *vide* Notele complementare.

şi pe mai-marii ei şi-i va duce la sine, în Babilon. 13 Şi va lua din sământa
regească şi va statornici legământ cu el şi-l va lega cu jurământ. Şi pe
cârmuitorii pământului îi va lua, 14 ca [Iuda] să ajungă un regat slab, să nu
se [mai] ridice niciodată, ca să-şi păstreze legământul şi să-l statornicească.
15 Dar [acesta] se va răzvrăti împotriva lui şi-şi va trimite soli în Egipt, ca
să-i dea cai şi oştire multă. Oare îi va merge bine? Oare va scăpa cel ce face
lucruri potrivnice? Şi [cel] care încalcă legământul oare se va izbăvi? 16 Viu
[sunt] Eu, – spune Domnul –, chiar în locul în care se află regele care l-a
făcut rege pe acesta care a înjosit jurământul Meu şi care a încălcat legă-
mântul Meu, va muri cu el în mijlocul Babilonului. 17 Şi nu cu oştire mare
şi nici cu gloată multă se va război Faraon pentru el, la ridicarea de întă-
ritură şi la zidirea de turnuri pentru ţintaşi, ca să smulgă vieţi. 18 Şi a dispre-
ţuit juruinţa încălcând legământul şi, iată: dăduse mâna cu acela şi i-a făcut
lui acestea toate; oare va găsi scăpare?»
19 De aceea, zi: «Acestea le spune Domnul: 'Viu [sunt] Eu, legământul
Meu, pe care l-a încălcat, şi juruinţa Mea, pe care a dispreţuit-o: acestea i le
voi pune asupra capului său. 20 Şi-Mi voi întinde năvodul asupra lui şi va fi
prins în strânsoarea lui. 21 În orice înfruntare de-a lui, vor cădea de sabie şi
pe cei care vor mai rămâne îi voi împrăştia în toate vânturile. Şi veţi cu-
noaşte că Eu, Domnul, am grăit.'»
22 De aceea, acestea le spune Domnul:

17,13 „va statornici legământ cu el": regele învins, ajuns vasal, e pus să jure fidelitate cuceritorului; jurământul presupune invocarea divinităţii drept garant şi blesteme arătând nenorocirile ce se vor produce drept pedeapsă pentru încălcare (*cf.* şi v. 18).

17,15 „Dar", *litt.* „şi". ♦ „oştire", *litt.* „popor".

17,16 „care a înjosit... va muri cu el în mijlocul Babilonului": TM are: „care şi-a dispreţuit jurământul şi a rupt legământul său cu el în mijlocul Babilonului va muri".

17,17 Nici în LXX, nici în TM nu e clar cine ridică întăritură şi zideşte turnuri. ♦ „turnuri pentru ţintaşi": βελόστασις, *litt.* „amplasament de artilerie", „maşină de război".

17,18 „dăduse mâna": *Vaticanus* are „dădusem mâna".

17,20-21 După „strânsoarea lui", TM are: „îl voi duce la Babilon, îl voi judeca acolo pentru necredinţa pe care a săvârşit-o faţă de Mine [21] şi toţi fugarii lui şi toate cetele lui...". De fapt, judecarea lui Sedekias a avut loc la Riblah, în Israel (*cf.* 4Rg. 25 = Ier. 52); probabil din acest motiv LXX omite indicarea localităţii.

17,22-24 După decodarea fabulei, în proză, se reia forma de poem pentru a vesti o restaurare viitoare, ca lucrare a lui Dumnezeu, cu accente mesianice.

17,22 „cele alese": TM are „vârful" – *cf.* nota la 17,3. ♦ „din vârful inimii lor voi tăia şi Eu voi răsădi pe un munte înalt; şi îl voi atârna": TM are „din vârful ramurilor voi tăia o

«Iar Eu voi lua
din cele alese ale cedrului,
din vârful inimii lor
voi tăia
şi Eu voi răsădi
pe un munte înalt;
şi îl voi atârna
23 pe un munte înalt în Israel
şi voi răsădi
şi va da vlăstar şi va aduce rod
şi va ajunge un cedru mare
şi-şi va găsi tihna sub el orice sălbăticiune
şi orice pasăre îşi va găsi tihna la umbra lui
şi vlăstarele îi vor fi aşezate la loc.
24 Şi vor cunoaşte toţi copacii câmpiei
că Eu [sunt] Domnul,
Cel care înjoseşte copacul cel înalt
şi Cel care înalţă copacul înjosit

---

mlădiţă fragedă şi o voi răsădi pe un munte înalt şi măreţ...". LEH caută o explicaţie *s.u.* καρδία: fie că e vorba de „inima" copacului, fie s-a propus o corectare în κράδη, „rămurică din vârful unei crengi". Lecţiunea din TM („mlădiţa" răsădită pe muntele înalt, *i.e.* Sion) a fost interpretată în Targum ca o referire la restabilirea dinastiei davidice (*cf.* Block, 1997, vol. I, p. 550, n. 145). ♦ „îl voi atârna": în gr. verbul are un complement, un pronume masculin, care s-ar putea referi la un ἐπίλεκτος, „ales". ♦ Pentru posibila aluzie mesianică din vv. 17,22-24, *vide* J. Lust, „Le messianisme et la Septante d'Ézéchiel", 2004, pp. 32 şi 37-40. Pasajul prezintă deosebiri importante în manuscrise faţă de Papirusul 967. Lust se concentrează asupra articulării dintre vv. 22 şi 23: în lectura uzuală, finalul v. 22 se leagă de începutul v. 23, iar prin aceasta se produce o fractură sintactică: obiectul verbelor nu mai este la plural, ci la singular; Lust găseşte o explicaţie urmărind jocul formelor verbale: participiul care se referă la munte în textul conservat de papirus este transformat într-o formă verbală de indicativ viitor, la persoana întâi, care numeşte o acţiune a lui Dumnezeu. În felul acesta, în lectura textului grecesc, Dumnezeu este cel care va lua crenguţele (formă de plural), ducându-le pe munte. Imaginea crenguţelor „atârnate" (vb. κρεμάζω) pe „muntele înalt din Israel", într-un context de restauraţie şi înnoire, este (cel puţin pentru creştini) o evocare a morţii lui Hristos pe cruce. ♦ Pentru interpretarea mesianică a pasajului, *vide* şi McKeating (1993, pp. 105-106).

17,23 „sălbăticiune... pasăre": TM are „păsările... înaripatele". ♦ „şi vlăstarele îi vor fi aşezate la loc": nu apare în TM.

şi care usucă pomul verde
şi face să înfrunzească pomul uscat;
Eu, Domnul, am grăit
şi voi făptui.»"

18 [1] Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [2] „Fiu al omului, ce
[înseamnă] pentru voi zicala aceasta, între fiii lui Israel, care spun: «Părinţii
au mâncat aguridă şi copiilor li s-au strepezit dinţii»? [3] Viu [sunt] Eu –
spune Domnul –, această zicală nicidecum nu se va mai spune în Israel.
[4] Căci toate sufletele sunt ale Mele; aşa cum [este] sufletul tatălui, aşa şi
sufletul fiului, ale Mele sunt; sufletul care păcătuieşte, acela va muri. [5] Iar omul
care va fi drept, care va împlini judecata şi dreptatea, [6] [care] nu va mânca
pe înălţimi şi ochii nu şi-i va ridica la scornelile casei lui Israel şi pe nevasta
aproapelui său n-o va pângări şi de femeia aflată în timpul necurăţeniei ei

---

18,1 W. Zimmerli (1979, pp. 377-378) indică pentru plasarea cronologică a secvenţei 18,1-32 situaţia creată de catastrofa din 587 î.H. ♦ Capitolul de faţă întrerupe referirile ample la regi din cap. 17 şi 19; subiectul lui este responsabilitatea individuală a omului în relaţia cu Dumnezeu (*cf.* nota 14,12). Problema este pusă mai acut din perspectiva societăţii exilice, care vrea să ştie în ce măsură este responsabilă pentru starea în care se află: generaţia aflată în exil este pedepsită pentru propriile-i greşeli ori ispăşeşte, fără a avea vreo vină, păcatele generaţiilor anterioare. Plasarea între cap. 17 şi 19 poate fi în sine un comentariu la faptele ultimilor regi ai lui Iuda de dinainte de exil. ♦ Blenkinsopp (1993, p. 242) ia pasajele 14,12-23 şi întreg cap. 18 ca exemple pentru învăţăturile morale ale lui Iezechiel şi ale discipolilor lui. Impresia generală pe care o lasă cartea luată în ansamblul său este că directivele morale sunt în raport direct cu tipul de comunitate ce trebuia să fie Israel. Punctul de plecare este în mod cert relaţia specială pe care Israel trebuia să o aibă cu Dumnezeu, în care primul imperativ este respingerea idolatriei (*vide* 5,11; cap. 6–8; 14,1-11; 16; 23). Conform eticii sacerdotale din Pentateuh şi Codului de Sfinţenie (Lev. 17–26), nu există distincţie între moral şi cultual. Idolatria este direct legată de violenţă, moarte, adulter şi alte fărădelegi. Unul dintre atacurile cele mai caracteristice din Iez. (22,6-12) plasează incestul şi relaţiile sexuale la vremea menstruaţiei laolaltă cu moartea, adulterul, sperjurul şi fărădelegile de acelaşi fel. ♦ Paul M. Joyce (1986, pp. 320-321; 1979, pp. 185-186) interpretează pasajul din cartea lui Iezechiel în termenii responsabilităţii care îi revenea întregii case a lui Israel din vremea aceea, mai degrabă decât fiecărui individ în parte.

18,6 „nu va mânca pe înălţimi": aluzie la ospeţele care făceau parte din cultul adus idolilor. ♦ „scornelile": gr. ἐνθύμημα, „gând, argument, născocire, închipuire"; *vide supra*, 14,7 (acolo tradus prin „gând"). TM are „idolii"; la fel şi la v. 15, *infra*; *vide* şi 14,7, *supra*.

nu se va apropia 7 și pe [nici un] om nu va împila, ci-i va da îndărăt
datornicului chezășia și nu va făptui nici o hoție, va da [din] pâinea sa celui
nevoiaș și îl va îmbrăca pe cel gol; 8 banii nu și-i va da cu camătă și nu va
lua nimic pe deasupra și-și va întoarce mâna de la nedreptate, va face
judecată dreaptă între om și aproapele lui; 9 și întru poruncile Mele va
umbla și îndreptările Mele le va păzi, ca să le împlinească – acesta este
[om] drept și negreșit va fi viu", spune Domnul.
10 „Iar dacă i se va naște un fiu [rău] ca și ciuma, care varsă sânge și face
păcate, 11 care nu umblă pe calea tatălui său celui drept, ci pe înălțimi a
mâncat și nevasta aproapelui a pângărit-o; 12 și pe sărac și pe nevoiaș i-a
împilat și hoție a făptuit și chezășia n-a dat-o îndărăt și și-a îndreptat ochii
spre idoli; a făcut nelegiuire, 13 cu camătă a dat și [câștig] pe deasupra a
luat, acesta nicicum nu va fi viu: a făcut toate nelegiuirile acestea, cu moarte
va muri, sângele lui va fi asupra sa.
14 Dar dacă i se va naște [acestuia un] fiu, iar [fiul] va vedea toate păca-
tele tatălui său pe care le-a făptuit și se va teme și nu va făptui după ele; 15 și
pe înălțimi nu s-a înfruptat și ochii nu și i-a ridicat la scornelile casei lui
Israel; și pe nevasta aproapelui n-a pângărit-o, 16 pe [nici un] om n-a împilat
și chezășia n-a oprit-o și hoție n-a făptuit; [din] pâinea sa a dat celui nevoiaș
și pe cel gol l-a îmbrăcat 17 și și-a întors mâna de la nedreptate; camătă sau
câștig pe deasupra n-a luat, a împlinit dreptatea și în poruncile Mele a um-
blat: [acesta] nu va pieri în nelegiuirile tatălui său, [ci] negreșit va fi viu.
18 Dar tatăl lui, dacă împilează cumplit și săvârșește hoție, a făptuit [fapte]
potrivnice în mijlocul poporului Meu și va muri în nedreptatea sa. 19 Și veți
spune: «De ce n-a purtat fiul nedreptatea tatălui său?» Pentru că fiul s-a
purtat cu dreptate și îndurare, a ținut toate legile Mele și le-a făptuit, negreșit

18,8 Legea interzicea camăta între evrei (*cf.* Lev. 25,35-37; Ps. 14,5 etc.), dar în practică era adesea încălcată, iar dobânda în Orientul antic era foarte mare.

18,9 „ca să le împlinească": TM are „spre a făptui adevărul/fidelitatea". ♦ „negreșit va fi viu", gr. ζωῇ ζήσεται, *litt.* „cu viață va fi viu"; la fel și la vv. 17.19.21.28, *infra*; similar v. 13, *litt.* „cu viață nu va fi viu... cu moarte va muri". ♦ „Viața" ca răsplată pentru cel drept a fost interpretată fie ca viață lungă (în opoziție cu o moarte prematură), fie ca o promisiune de participare la o eră mesianică; J. Wevers (1969, p. 143) consideră însă că nici una dintre aceste interpretări nu acoperă în întregime intenția lui Iezechiel: viața nu este o simplă echivalare a faptului de a trăi, ci implică o comuniune adevărată cu Dumnezeu, *cf.* Ps. 73,27-28.

18,14 „se va teme": TM are din nou „le-a văzut".

18,19 „s-a purtat cu dreptate și îndurare", *litt.* „a făptuit dreptate și îndurare"; la fel v. 21.

va fi viu. 20 Iar sufletul care a păcătuit va muri: fiul nu va purta nelegiuirea
tatălui său și nici tatăl nu va purta nelegiuirea fiului său. Dreptatea celui
drept va fi asupra sa și nelegiuirea nelegiuitului va fi asupra sa.
21 Dar dacă nelegiuitul se va întoarce de la toate nelegiuirile lui pe care
le-a făptuit și va păzi toate poruncile Mele și se va purta cu dreptate și
îndurare, negreșit va fi viu, nicidecum nu va muri. 22 Toate încălcările lui,
câte le-a săvârșit, nu vor [mai] fi pomenite; în dreptatea lui pe care a făp-
tuit-o va trăi. 23 Oare voiesc Eu moartea nelegiuitului, – spune Domnul –,
așa cum [doresc] ca acela să se întoarcă de pe calea rea și să fie viu? 24 Iar
când cel drept se întoarce de la dreptatea lui și făptuiește nedreptatea, după
toate nelegiuirile pe care le-a făptuit nelegiuitul, toate faptele lui de dreptate
pe care le-a făptuit nu vor [mai] fi pomenite. În încălcarea lui pe care a
săvârșit-o și în păcatele lui în care a păcătuit, în acelea va muri. 25 Și [voi]
ați spus: «Nu este dreaptă calea Domnului.» Ascultați acum, [voi,] toată
casa lui Israel: oare calea Mea nu este dreaptă? Nu cumva calea voastră nu
este dreaptă? 26 Atunci când cel drept se va întoarce de la dreptatea lui și va
săvârși încălcare și va muri, în încălcarea pe care a săvârșit-o, în aceea va
muri. 27 Și când nelegiuitul se va întoarce de la nelegiuirea lui pe care a
făptuit-o și se va purta cu judecată și dreptate, acesta și-a păzit sufletul 28 și
se va întoarce de la toate impietățile lui pe care le-a făptuit: negreșit va fi
viu, nicicum nu va muri. 29 Și spun [cei din] casa lui Israel: «Nu este dreaptă
calea Domnului.» Oare calea Mea nu este dreaptă, casă a lui Israel? Nu
cumva calea voastră nu este dreaptă? 30 Vă voi judeca pe fiecare după calea
sa, casă a lui Israel, – spune Domnul –; îndreptați-vă și întoarceți-vă de la
toate impietățile voastre și [ele] nu vă vor fi spre pedeapsă a nelegiuirii.
31 Lepădați de la voi toate impietățile voastre pe care le-ați săvârșit față de
Mine și faceți-vă inimă nouă și duh nou. De ce să muriți, casă a lui Israel?
32 Pentru că [Eu] nu vreau moartea celui care moare", spune Domnul.

18,21 E caracteristică pentru Iezechiel insistența asupra posibilității convertirii individuale, pe care Dumnezeu o dorește și o așteaptă; totodată profetul avertizează serios asupra riscului pervertirii: cel drept se poate corupe pierzând astfel orice răsplată.

18,23 „voiesc...", *litt.* „cu voie voiesc...": TM are „Oare cu bucurie mă bucur de moartea celui rău – cuvântul Stăpânului meu *YHWH* – și nu de întoarcerea lui ca să fie viu?".

18,24 După „nelegiuitul", TM are în plus „le va face și va fi viu?".

18,30 „spre pedeapsă a nelegiuirii": TM are „piatră de poticnire spre păcat".

18,31 „față de Mine": nu apare în TM.

18,32 Multe manuscrise grecești și TM au în plus, la final: „Întoarceți-vă, așadar, și fiți vii!".

19 1 „Iar tu pornește [un] bocet pentru mai-marele lui Israel 2 și zi:
«Ce [este] mama ta?

---

19 W. Zimmerli (1979, p. 396) indică pentru secvența 19,1-14 perioada imediat anterioară anului 587 î.H., cel puțin ca fundal al vv. 2-9. ♦ Capitolul este alcătuit din două părți (vv. 2-9 și 10-14) și reprezintă în întregul său o lamentație, un bocet, așa cum se formulează explicit în versetul de deschidere și în cel de încheiere. Structura metrică a TM (*vide* Biggs, 1996, pp. 56-57) este tipică. Cartea Plângerilor recurge la această formă literară în legătură cu tragedia națională a exilului. Profeții foloseau uneori tiparul lamentației pentru a pune dinaintea poporului o nenorocire care urma să se petreacă în viitor ca o deplângere a faptelor din trecut în care poporul își arătase neascultarea față de Dumnezeu (*e.g.* Amos 5,2; Ier. 7,29; 8,18-23; 9,10-11); procedeul putea fi folosit și pentru a face referiri la soarta altor neamuri (*e.g.* Is. 14; Iez. 26–28). ♦ J. Wevers (*ad loc.*) consideră că secvența 19,1-14 conține două poeme, dintre care al doilea (vv. 10-14) ar fi ulterior primului, de care pare să depindă. Comentatorii textului ebraic constată că ambele poeme sunt bocete, având în mod uzual al doilea hemistih mai scurt decât primul; asemenea lamentații erau rostite frecvent de bocitoare profesioniste (*vide* Ier. 9,17), care le învățau mai departe pe fiicele lor (*vide* Ier. 9,20).

19,1 „pornește", *litt.* „ia". ♦ „mai-marele": gr. ἄρχων, cu înțelesul alternativ de „prinț". Se referă probabil la Sedekias, pentru că pe Iehonia Iezechiel de obicei îl numește „rege" (*melek*); termenul este însă interpretabil. TM are „principii".

19,2 „Mama" este – într-o interpretare probabilă – cetatea Ierusalimului ca sediu al familiei regale și ca „mamă" a locuitorilor ei (*cf.* Iez. 16,1-63); casa regală a lui Iuda apare sub chipul unor lei, tradiție fundamentată în Gen. 49,9. ♦ În TM: „Ce este mama ta? O leoaică este, culcată printre lei; în mijlocul puilor de lei își creștea puii". ♦ Identificarea personajelor reprezentate în fabulă de leoaică și doi dintre puii ei este dificilă. Biggs (1996, p. 57) ia în considerație posibilitatea ca leoaica să o simbolizeze pe Amital, soția lui Iosias: după moartea lui Iosias (609), fiul ei, Ioachas, a domnit vreme de trei luni, iar al doilea fiu, Sedekias, a domnit în răstimpul dintre prima invazie babiloniană (597) și cea de a doua (587). Ioachas a fost exilat în Egipt (v. 4; *vide* 4Rg. 23,31-34), iar Sedekias – în Babilon (v. 9; *vide* 4Rg. 24,8-15). Ar trebui totuși luat în considerație și Iehonia (care a domnit trei luni după moartea lui Ioakim, mai înainte de a fi îndepărtat de Nabucodonosor și înlocuit cu Sedekias), care a fost de asemenea exilat în Babilon (4Rg. 24,8-15). El nu a fost însă fiul lui Amital, și nici nepotul ei. Lamentația lui Iezechiel din vv. 2-9 pare să se refere la Amital și la cei doi fii ai ei, în vreme ce vv. 10-14 se referă evident la Sedekias. Dacă cele două segmente sunt luate împreună, imaginea devine una singură, și atunci mama (leoaica) este Iuda, iar prinții sunt cei care au jucat un rol în perioada de dinainte de exil: Ioachas, Iehonia și Sedekias. În felul acesta, bocetul din vv. 2-14 poate fi perceput și ca un cânt de jale pentru sfârșitul dinastiei davidice. Imaginea leului era caracteristică pentru regii lui Iuda (apărea ca detaliu decorativ al tronului, 3Rg. 10,18-20; ca parte a simbolisticii regale, 4Rg. 1,23; Prov. 19,12; 20,2; ca însemn al tribului lui Iuda, Gen. 49,9).

Pui de leu.
În mijlocul leilor s-a născut,
în mijlocul leilor și-a înmulțit puii.
3 Iar unul dintre puii ei a țâșnit,
a ajuns leu
și-a învățat să prindă prăzi,
a mâncat oameni.
4 Și-au auzit neamurile despre el,
în zdrumicarea lor a fost prins
și l-au dus cu botniță
în țara Egiptului.
5 Și [leoaica] a văzut că a fost alungat de la ea
și că sprijinul ei a pierit;
și a luat pe altul dintre puii ei
și l-a rânduit leu.
6 Și a trăit în mijlocul leilor,
a ajuns leu
și a învățat să prindă prăzi,
a mâncat oameni.
7 Și, în îndrăzneala lui, s-a înfruptat
și le-a golit cetățile
și a pustiit pământul și plinătatea lui
cu răsunetul răgetului său.
8 Și s-au pus [pe urmele lui] neamurile
din ținuturile dimprejur
și și-au întins peste el plasele,
în zdrumicarea lor a fost prins.

19,3 „să prindă prăzi": gr. ἁρπάζειν ἁρπάγματα, *vide supra*, *e.g.*, 18,12: ἅρπαγμα ἥρπασεν (tradus prin „hoție a făptuit").

19,4 „zdrumicarea": gr. διαφθορά, „distrugere", „stricăciune", transpunere stereotipă în greacă a ebr. *șaḫath*, „groapă" (*vide* Ps. 15[16],10). ♦ „botniță": gr. κημός. ♦ E vorba, probabil, de Ioachas, dus în Egipt de faraonul Nechao în 609 – *vide* 4Regi 23,31-34.

19,5 „că a fost alungat de la ea și că sprijinul ei a pierit": TM are „că a așteptat și nădejdea ei a pierit". Traducătorul LXX va fi citit ebr. *nōḫalāh* (de la *yāḫal*, „a aștepta") ca *nahalā'āh* (de la *hāla'*, „a îndepărta").

19,7 „s-a înfruptat": vb. νέμω, care înseamnă atât „a distribui", „a împărți", cât și „a paște", are în context sensul metaforic „a devora", „a înghiți cu lăcomie" (*cf.* LSJ, *s.u.*, B). Biblia 1688: „păștea cu îndârjirea lui".

9 Şi l-au dus cu botniţă şi în cuşcă;
a ajuns la regele Babilonului
şi acesta l-a pus sub pază,
ca să nu i se audă glasul
până în munţii lui Israel. –
10 Mama ta [era] ca o viţă-de-vie,
ca o floare într-un rodiu sădit lângă apă,
rodul ei şi mlădiţa ei
răsăreau din belşug de apă.
11 Şi i s-a făcut ei toiag de putere
peste seminţia cârmuitorilor
şi a fost înălţată în măreţia ei
între trunchiuri,
şi şi-a văzut măreţia
în mulţimea ramurilor ei.
12 Dar a fost doborâtă în mânie,
a fost culcată la pământ,
iar vântul fierbinte i-a uscat [roadele] cele alese.
A fost osândit
şi a fost uscat toiagul puterii ei,
focul a mistuit-o.
13 Iar acum au răsădit-o în pustie,
în pământ fără apă.
14 Şi a pornit foc din toiagul [ramurilor] ei celor alese

19,9 Probabil Iechonias – *cf.* 4Rg. 24,8-17; *vide* nota la 4Rg. 24,17.

19,10 În a doua lamentaţie, imaginea viţei-de-vie (*vide supra*, cap. 15 şi 17) o înlocuieşte pe cea a leoaicei cu pui. ♦ „ca o floare într-un rodiu": TM are „în sângele tău", care nu are sens în context; diferenţa se datorează asemănării grafice dintre *RMN*, „rodiu", şi *DMK*, „sângele tău". Traducătorii moderni urmează Targumul şi traduc „este asemenea". ♦ „răsăreau din belşug de apă", *litt.* „se făceau din apă multă".

19,11 „Şi i s-a făcut ei": traducere literală cu subiectul incert. *Codex Alexandrinus* are „s-au făcut", subiectul putând fi „rodul şi mlădiţa" din versetul anterior. NETS: „a rod of strength became for it". ♦ „măreţie": gr. μέγεθος, *litt.* „mărime". ♦ „seminţia": gr. φυλή, *litt.* „trib" (la fel la v. 14, *infra*); pentru opţiunile de traducere din ebraică în greacă prin φυλή sau σκῆπτρον, *vide infra*, nota la 21,15.

19,12 „vântul fierbinte": *vide supra*, nota la 17,10. ♦ „[roadele] cele alese": TM are „roadele care s-au rupt". ♦ „A fost osândit": nu apare în TM.

19,13 „pământ fără apă": TM are „pământ de uscăciune şi de sete".

şi a mistuit-o,
şi nu [mai] era în ea toiag de putere.
Seminţia ei este spre pildă de bocet şi va fi spre bocet.»"

20 1 Şi a fost [aşa:] în anul al şaptelea, în luna a cincea, în [ziua] a zecea a lunii, au venit bărbaţi dintre bătrânii casei lui Israel să-L întrebe pe

19,14 „Seminţia ei este spre pildă": TM are „sceptru de cârmuire". ♦ Pentru „seminţia spre pildă" (concurenţa termenilor greceşti φυλή şi σκῆπτρον), *vide infra*, nota la 21,15. ♦ Ronald E. Clemens (1986, pp. 291-292) detectează o deosebire de raportare la dinastia davidică în v. 19,14 faţă de 17,23-28; el consideră această diferenţă ca relevantă pentru istoricul redactării cărţii lui Iezechiel: absenţa aşteptărilor optimiste privind viitorul dinastiei şi al regalităţii davidice (19,14) ar aparţine unei prime etape, în vreme ce o elaborare ulterioară a textului ar fi introdus o notă optimistă (17,24-28); în aceeaşi linie, e semnificativ şi faptul că nu se mai vorbeşte de „rege", ci de „prinţ" (TM *nāśī'*, tradus cu un termen mai generic în greacă, ἡγούμενος) în Iez. 45,7.

20 Capitolul 20 al cărţii lui Iezechiel a reprezentat subiectul tezei de doctorat a lui Johan Lust (*Traditie, Redactie en Kerygma bij Ezechiël. Een Analyse van Ez. 20*, Paleis der Academien, Bruxelles, 1969); în articolul „Ezekiel Salutes Isaiah. Ezekiel 20,32-44" (1997), el face referiri la unele observaţii din teza de doctorat şi se raportează direct la articolul lui W. Beuken „Thematiek en literaire vormgeving in onderling verband" (în *Bijdragen*, 33/1972, pp. 39-64). Lust rezumă observaţiile lui Beuken (p. 368) după cum urmează: Iez. 20 conţine două pericope: (1) cererea bătrânilor de a-L consulta pe Dumnezeu şi refuzul Lui, în forma unei istorii a lui Israel, vv. 1-31; (2) un plânset pentru soarta lui Israel, care poate ajunge asemenea neamurilor, dar căruia i se anunţă mântuirea şi întoarcerea la închinarea adevărată, pe muntele sfânt, vv. 32-44. Cele două părţi ale capitolului constituie profeţii independente, cu o unitate interioară construită pe structură şi subiect propriu. Lust analizează cu precădere partea secundă a capitolului. El arată că tiparul este dat de un citat urmat de o respingere, alcătuind în succesiunea lor o controversă. Şi în prima parte a cărţii lui Iezechiel pot fi găsite asemenea controverse, *e.g.* 11,1-13.14-21; 12,21-25.26-28; 18,1-32. Citatul din 20,32 este adesea interpretat ca o parodiere a dorinţei poporului ales de a fi asemenea neamurilor. Esenţa respingerii pare să fie v. 33: „voi domni peste voi". Următoarele trei secţiuni – fiecare încheindu-se cu formula de recunoaştere – prelucrează respingerea de bază (vv. 34-38; 39-42; 43-44): prima ilustrează domnia lui Dumnezeu care, într-un nou exod, Îşi va aduna poporul şi îl va judeca; a doua descrie intrarea în ţara făgăduită; a treia se referă la recunoaşterea greşelilor. Lust se concentrează asupra v. 32, remarcând cele două lecturi posibile: una apropie versetul de 1Rg. 8,20, în care poporul cere un rege (şi, în această situaţie, este explicabil răspunsul lui Dumnezeu, care rosteşte cu putere: „Eu... voi domni peste voi"); sau, a doua variantă, versetul este mai apropiat de vv. 33,10 şi 37,11, în care poporul îşi exprimă disperarea (şi, în acest caz, este comparabil cu 25,8). Zimmerli şi Beuken (precum şi alţi cercetători) înclină către a doua interpretare, a cărei notă de disperare este indusă de impresia că Dumnezeu Şi-a părăsit poporul. Cei mai mulţi cercetători însă (între care

Domnul şi au şezut dinaintea mea. [2] Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [3] „Fiu al omului, grăieşte-le bătrânilor lui Israel şi spune-le: «Acestea le spune Domnul: 'Voi aţi venit să Mă întrebaţi? Viu [sunt] Eu, nu vă voi răspunde', spune Domnul.» [4] Oare cu osândă să-i osândesc? Fiu al

---

Greenberg şi Pons) preferă prima variantă, care detectează nota arogantă a dorinţei pe care şi-o formulează poporul ales. Lust (p. 375) consideră că citatul din v. 20,32 trebuie atribuit exilaţilor care stau aşezaţi dinaintea lui Iezechiel (v. 20,1), cu scopul de a-L consulta pe Dumnezeu. Este de presupus însă că disputa din 20,32 *sqq.* fusese construită ca o unitate independentă şi, în consecinţă, identificarea opozanţilor profetului ar trebui să se facă în interiorul aceleiaşi unităţi. În concordanţă cu v. 38, aceştia erau locuitorii ţinutului lui Iuda. În compoziţia finală, interlocutorii lui Iezechiel sunt identificaţi ca un grup de bătrâni care au venit la profet pentru a-i pune întrebări despre Dumnezeu. De vreme ce introducerea cărţii îl situează pe Iezechiel printre exilaţi, se consideră că aceşti bătrâni ar fi şi ei exilaţi; nu poate fi însă exclusă posibilitatea ca ei să fi fost vizitatori veniţi din Israel (*cf.* venirea fugarului care anunţă căderea Ierusalimului, 14,22-23; 24,27; 33,21-22). Primul verset al celei de-a doua secţiuni (v. 39) ar părea să sugereze – în textul ebraic – că Dumnezeu încurajează slujirea idolilor; Beuken (şi, mai târziu, Greenberg) consideră că este o ironie. Varianta grecească a textului este diferită; Lust deduce de aici, în această perspectivă, simplificarea textului ebraic dificil la traducerea în greacă. Terminologia folosită pentru a arăta că Israel Îi va sluji lui Dumnezeu pe muntele cel sfânt este oarecum neobişnuită: este singurul pasaj în care Iezechiel vorbeşte despre locul unde va fi aşezat templul ca „muntele Meu sfânt". Expresia este tipică pentru secvenţe mai târzii din Isaia (11,9; 56,7; 57,13; 65,11.25; 66,20). Între cei doi profeţi există totuşi, din acest punct de vedere, deosebiri semnificative: în cartea lui Isaia, toate neamurile sunt chemate să-L venereze pe Dumnezeu pe muntele Lui (Is. 56,6-7; 66,20), în vreme ce la Iezechiel slujirea lui Dumnezeu îi este rezervată casei lui Israel. În compoziţia finală (32-44), controversa, cu perspectiva ei plină de speranţă, se află la mare distanţă de felul în care prezentase Iezechiel trecutul ruşinos al lui Israel, în prima parte a capitolului (vv. 1-31). Absenţa formulelor de introducere la începutul celei de-a doua secţiuni indică faptul că redactorul final a considerat că cele două părţi ale capitolului sunt inseparabile. Lust sugerează, în finalul articolului său, că trebuie făcută o distincţie între circumstanţele în care a trăit redactorul final şi cele în care a trăit Iezechiel. Este plauzibil ca primul să se fi aflat în diaspora; atunci când, în ficţiunea literară, îl face pe Iezechiel să-şi formuleze în public părerea despre diaspora, el recurge la stilul şi vocabularul lui Iezechiel, dar îşi dezvăluie, prin câteva trăsături, propriile coordonate.

20,1 E vorba de iulie-august 591 î.H. Indicaţiile de cronologie sunt diferit transmise în codici; am păstrat în traducere lecţiunea lui Rahlfs, faţă de care *Vaticanus* are „...anul al şaptelea, [ziua] a cincisprezecea a lunii". ♦ W. Zimmerli (1979, p. 406), sprijindu-se pe v. 20,1, plasează secvenţa 20,1-44 în anul 591 î.H. J. Wevers (1969) oferă alternativa august 591 sau 590 î.H., înclinând către prima variantă.

20,4 „Oare cu osândă să-i osândesc? Fiu al omului...": TM are „Oare îi vei judeca pe ei, îi vei judeca, fiu de om?".

omului, dă-le lor mărturie despre nelegiuirile părinţilor lor [5] şi zi-le: «Acestea le spune Domnul: din ziua în care am ales casa lui Israel, M-am făcut cunoscut seminţei casei lui Iacob şi am fost cunoscut de ei în ţara Egiptului şi i-am sprijinit cu mâna Mea spunând: 'Eu [sunt] Domnul, Dumnezeul vostru.' [6] În ziua aceea i-am sprijinit cu mâna Mea, ca să-i duc din ţara Egiptului în ţara pe care am pregătit-o pentru ei, ţară unde curg lapte şi miere – fagure este, mai presus de orice ţară. [7] Şi le-am spus: 'Fiecare să arunce de la sine spurcăciunile ochilor săi şi nu vă mai pângăriţi cu năravurile Egiptului; Eu [sunt] Domnul, Dumnezeul vostru.'» [8] Dar [ei] s-au îndepărtat de Mine şi n-au voit să-Mi dea ascultare, n-au aruncat de la ei spurcăciunile ochilor lor şi n-au părăsit năravurile Egiptului. Şi le-am spus că-Mi vărs mânia asupra lor ca să-Mi împlinesc urgia între ei, în mijlocul ţării Egiptului. [9] Şi am făcut ca numele Meu să nu fie nicidecum întinat dinaintea neamurilor [păgâne] în mijlocul cărora sunt ei, între care M-am făcut cunoscut lor, dinaintea acelora, ca să-i scot din ţara Egiptului. [10] Şi i-am scos din ţara Egiptului şi i-am dus în pustie; [11] şi le-am dat

---

20,5 „M-am făcut cunoscut": TM are „am jurat" (*litt.* „am ridicat mâna", gestul care simbolizează jurământul). ♦ „i-am sprijinit cu mâna Mea": TM are, din nou, expresia „am ridicat mâna pentru ei"; la fel şi la începutul v. 6. ♦ „Eu [sunt] Domnul, Dumnezeul vostru": Iezechiel foloseşte formula numai în acest capitol, unde apare de multe ori (vv. 7.12.19 etc.); ea este frecventă în Levitic (*e.g.* 18,1.4.5 etc.) – *cf.* TOB, *ad loc.* Se ştie că, faţă de Ieremia, care este mai apropiat de teologia şi terminologia Deuteronomului, Iezechiel are mai multe puncte comune cu Leviticul şi, în general, cu filonul sacerdotal.

20,6 „fagure": gr. κηρίον, „fagure de miere", „ceva ales" (*vide* 1Rg. 14,27). Cu acelaşi sens metaforic apare mai jos, în v. 15. TM are *ṣ'bhī*, „gazelă", ca simbol al frumuseţii şi graţiei.

20,7-8 „năravurile": TM are „idolii". Iezechiel este singurul care îl acuză pe Israel că ar fi practicat idolatria încă din vremea robiei egiptene. În unele texte din Pentateuh se găsesc episoade idolatre în perioada drumului prin pustiu (Ex. 32–34), în vreme ce profetul Osea (9,10) leagă apariţia idolatriei de intrarea în Canaan (*cf.* TOB, *ad loc.*). Porunca adresată lui Israel să respingă orice formă de idolatrie este o constantă a textului biblic – *vide* Deut. 29,16. J. Pons (1986, pp. 220-221) constată că, din acest punct de vedere, Iezechiel se plasează pe teren deuteronomic, de vreme ce pedeapsa care urmează să vină este precedată de enunţarea limpede a regulilor ce trebuie respectate. Legile sunt formulate cu claritate (*vide* Deut. 4,5-9). În Iez. 20, legile menţionate în v. 11 apar pe fundalul condamnării idolatriei, care condiţionează alegerea lui Israel şi făgăduinţa făcută lui de Dumnezeu.

20,9 „dinaintea acelora": TM are „în ochii acelora".

20,10 Pustia este menţionată în acest capitol al cărţii lui Iezechiel de zece ori; din totalul de cincisprezece menţionări în ansamblul cărţii, numai cele din cap. 20 se referă la

poruncile Mele şi le-am făcut cunoscute îndreptările Mele, pe care să [le]
împlinească omul şi să aibă viaţă prin ele. [12] Şi le-am dat sabaturile Mele să
le fie ca semn între Mine şi ei, ca să cunoască ei că Eu [sunt] Domnul, care
îi sfinţesc. [13] Şi i-am spus casei lui Israel în pustie: «Umblaţi în poruncile
Mele.» Şi n-au umblat şi au lepădat îndreptările Mele, [date] să le
împlinească omul şi să aibă viaţă prin ele; şi sabaturile Mele le-au întinat
grozav. Şi le-am spus că-Mi vărs mânia asupra lor în pustie, ca să-i risipesc
cu totul. [14] Şi am făcut ca numele Meu să nu fie nicidecum întinat dinaintea
neamurilor [păgâne], dintre care i-am luat, sub ochii lor. [15] Şi Eu Mi-am

---

deşertul Egiptului. J. Pons (1986, pp. 222-223) interpretează pustia din Iez. 20 ca un spaţiu închis al confruntării dintre Israel şi Dumnezeu: răzvrătirea lui Israel (v. 13), mânia lui Dumnezeu (v. 13), oprirea de a intra în ţara făgăduită (v. 15), ultimul avertisment (v. 18), vestirea risipirii (v. 23), o altă ieşire (v. 35), menită unei noi judecăţi (v. 36). În Deuteronom, dimpotrivă, sunt menţionate deşerturi diferite: Araba în 1,1, Moab în 2,8, Kedamoth în 2,26; deşertul este acolo locul în care Dumnezeu îl duce pe Israel (Deut. 1,31; 8,15; 11,5); răzvrătirea este urmată de căinţă (1,41); este locul de punere la încercare şi de educare a poporului ales (Deut. 8,2.16), iar aceasta nu reprezintă nicidecum o pedeapsă în sine, ci o pregătire pentru ceea ce urmează (Deut. 8,16). Episodul viţelului de aur (omis de Iezechiel) este semnificativ: Dumnezeu a fost gata să-l şteargă pe Israel de pe faţa pământului (Deut. 9,8), dar, datorită intervenţiei lui Moise (care nu este amintit de Iezechiel), aduce iertarea şi table noi de legi (10,1-2). Pentru Iezechiel, deşertul este locul veşnicei răzvrătiri, care are ca urmare pedepsirea: în locul intrării în Canaan este anunţată risipirea (v. 23).

20,11 *Vide supra*, nota la 20,7.

20,12 J. Wevers (*ad loc.*) aminteşte că instituirea sabatului ca zi de odihnă îşi are originea într-o societate agricolă; treptat a evoluat spre statutul unei zile de închinare, iar această transformare a fost, fără îndoială, accelerată de exil. În exil, departe de templul din Ierusalim, sabatul era una dintre puţinele practici de cult ce puteau fi respectate. ♦ Insistenţa lui Iezechiel asupra sabatului e tipic sacerdotală şi anunţă importanţa care i se va acorda sabatului în iudaismul postexilic.

20,13 *Vide supra*, nota la 20,10. ♦ „Şi i-am spus casei lui Israel în pustie: «Umblaţi în poruncile Mele»": TM are „Dar casa lui Israel s-a răzvrătit în pustie".

20,15 „Mi-am ridicat mâna împotriva lor": TM are „am ridicat mâna către ei" = „le-am jurat", ca la vv. 5 şi 6, *supra*. ♦ „amarnic": am redat aici astfel adverbul τὸ παράπαν, „cu totul", „foarte tare"; în versetul precedent (şi mai sus), în secvenţa τὸ παράπαν μὴ βεβηλωθῇ, am recurs la traducerea „nicidecum". ♦ „fagure": *vide* nota la 20,6. ♦ Ţara unde curg lapte şi miere este în concordanţă cu textul deuteronomic (*vide* Deut. 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20) care, la rândul său, este coerent cu întreaga tradiţie. Imaginea lipseşte la ceilalţi profeţi (cu excepţia pasajelor deuteronomice din Ieremia: 11,5; 32,22).

ridicat mâna împotriva lor în pustie, amarnic, ca să nu-i aduc în ţara pe care
le-am dat-o, ţară unde curg lapte şi miere – fagure este, mai presus de orice
ţară: [16] pentru că au încălcat îndreptările Mele şi în poruncile Mele nu au
umblat, şi sabaturile Mele le-au întinat şi au umblat după scornelile inimilor
lor. [17] Dar ochiul Meu s-a îndurat de ei, să nu-i nimicească, şi nu i-am dat
de tot pieirii în pustie.

[18] Şi am vorbit către copiii lor în pustie: «Nu umblaţi după legiuirile
părinţilor voştri şi nu păziţi îndreptările lor; şi nu vă amestecaţi în nărav-
vurile lor şi nu vă pângăriţi. [19] Eu [sunt] Domnul, Dumnezeul vostru,
umblaţi în poruncile Mele şi păziţi îndreptările Mele şi împliniţi-le; [20] şi
sfinţiţi sabaturile Mele, şi aceasta să fie ca semn între Mine şi voi, ca să se
ştie că Eu [sunt] Domnul, Dumnezeul vostru. [21] Dar m-au supărat şi copiii
lor: în poruncile Mele n-au umblat şi n-au păzit îndreptările Mele, ca să le
împlinească: pe acestea [de] le va împlini omul, va avea viaţă prin ele – şi
sabaturile Mele le-au întinat. Şi le-am spus că-Mi vărs mânia asupra lor în
pustiu, ca să-Mi împlinesc urgia împotriva lor. [22] Şi am făcut ca numele
Meu să nu fie nicidecum întinat dinaintea neamurilor [păgâne], dintre care
i-am scos, sub ochii acelora. [23] Şi Mi-am ridicat mâna asupra lor în pustie,
ca să-i risipesc între neamuri [păgâne] şi să-i împrăştii prin ţări, [24] pentru că
îndreptările Mele nu le-au împlinit şi poruncile Mele le-au încălcat şi
sabaturile Mele le-au întinat, iar ochii le-au fost după scornelile părinţilor
lor. [25] Şi Eu le-am dat porunci care nu [erau] bune şi îndreptări prin care să

J. Pons (1986, p. 219) remarcă însă contextul neobişnuit în care apare formula la Iezechiel, stând sub semnul unui umor negru. ♦ *Vide supra*, nota la 20,10.

20,16 „scornelile": TM are „idolii"; la fel la v. 24, *infra*.

20,18 *Vide supra* nota la 20,10. ♦ „năravurile": TM are şi aici „idolii".

20,22 În TM, versetul are în plus, la început: „Dar Mi-am luat mâna şi...". ♦ Recurgând la imaginea scoaterii poporului ales din Egipt, Iezechiel (*vide* Pons, 1986, p. 219) nu se abate de la viziunea deuteronomică: versetele 6.9.10.14.22 din acest capitol sunt în concordanţă cu Deut. 1,35; 6,10; 26,3; 34,4, respectând de altfel tradiţia.

20,23 *Vide supra*, nota la 20,10. ♦ „Mi-am ridicat mâna asupra lor": *vide supra*, nota la v. 15.

20,25-26 „prin care să nu aibă viaţă": în strădania de a reduce totul la Dumnezeu ca singură cauză, o teologie primitivă Îi atribuie chiar şi evenimente sau tradiţii de care sunt răspunzători oamenii. Iezechiel se referă la obiceiul jertfirii primilor născuţi, pe care uneori l-au practicat şi israeliţii sub influenţa popoarelor vecine. În Lev. 18,21 se dă însă un sens spiritual acestei „consacrări", prescriindu-se jertfirea unui animal ca înlocuitor.

nu aibă viață. 26 Și-i voi pângări în darurile lor, trecând peste tot întâiul-născut, ca să-i nimicesc.»

27 De aceea, grăiește către casa lui Israel, fiu al omului, și spune-le: «Acestea le spune Domnul: 'Până acum m-au umplut de mânie părinții voștri, cu încălcările lor, cu care M-au nesocotit. 28 Și i-am adus în țara pentru care Mi-am ridicat mâna ca să le-o dau și ei s-au uitat la orice deal înalt și la orice copac umbros și au adus acolo jertfă pentru zeii lor și au rânduit acolo mireasmă bine-mirositoare și și-au turnat acolo libațiile. 29 Și le-am spus: ce este Abama, de vă îndreptați voi într-acolo? Și i-au pus numele Abama până în ziua de azi.'» 30 De aceea, zi către casa lui Israel: «Acestea le spune Domnul: 'Oare vă pângăriți în nelegiuirile părinților voștri și vă desfrânați după spurcăciunile lor? 31 Și cu pârga darurilor voastre, cu [ofrande] puse

---

20,26 „Și-i voi pângări": singurul loc din VT în care Dumnezeu apare ca subiect al vb. ebr. *tāmmē'*, „a pângări". *Cf.* Block (1997, vol. I, p. 636). ♦ „trecând peste": traduce literal ebr. *ha'ābhīr*, „a face să treacă [prin foc]", termen tehnic pentru sacrificiile de copii în cultul lui Moloch. ♦ „tot întâiul-născut": gr. πᾶν διανοῖγον μήτραν, *litt.* „tot cel care a deschis pântecele" – semitism. ♦ TM are în plus, la finalul versetului: „pentru ca ei să știe că Eu sunt *YHWH*".

20,27 „încălcările lor, cu care M-au nesocotit": gr. παραπτώμασιν... παρέπεσον... – verbul și substantivul au aceeași rădăcină.

20,28 „Mi-am ridicat mâna": *vide* nota la vv. 5-6. ♦ „pentru zeii lor": TM are „ca să Mă mânie prin ofranda lor".

20,29 „Abama": ebr. *habbāmāh* (*bāmāh*, „loc înalt", cu articol). Pentru cultul idolatru pe înălțimi, vezi, de exemplu, nota la 3Rg. 3,2. În TM este aici un joc de cuvinte: *māh habbāmāh 'așer*, *'atem habbā'īm*, „ce este locul înalt unde intrați voi".

20,31 „[ofrande] puse deoparte": *cf.* Ex. 29,24; Lev. 10,14 etc.; TM are „cu trecerea fiilor voștri prin foc". ♦ „scornelile": TM are „idolii", ca în celelalte locuri. ♦ „nici nu va sui aceasta la duhul vostru": în TM aici începe v. 32: „Și ceea ce se ridică la duhul vostru (= ceea ce gândiți voi) nu va fi (așa cum spuneți... etc.)". ♦ Pentru termenii *împrăștiere* și *reunire* din pericopa 20,31-48, *vide supra*, nota la 11,17. Pericopa de față reprezintă partea secundă a cap. 20, a cărei formă amintește de vv. 11,14-21. Ambele pasaje sunt relatări ale disputei dintre Dumnezeu, care vorbește prin gura profetului, și un grup de oameni din poporul ales. În ambele situații, relatarea se deschide prin citarea celor ce I se opun lui Dumnezeu. În 11,15, despre aceștia se spune că sunt locuitori ai Ierusalimului; în 20,32 nu se face nici o identificare explicită. În contextul capitolului în întregul lui, ei par să se identifice cu bătrânii care stăteau dinaintea lui Iezechiel pentru a-L întreba pe Dumnezeu (v. 20,1). În contextul cărții în întregul ei, Iezechiel este plasat în exil, iar despre cei care îl vizitează în cap. 20 se sugerează implicit că sunt conducătorii poporului aflat în exil. Interpretarea aceasta nu este însă în mod necesar impusă de structura originară a dialogului. V. 38 vorbește despre răzvrătiți, care vor fi scoși din

deoparte vă pângăriți în toate scornelile voastre, până în ziua de azi. Și Eu să vă răspund vouă, casă a lui Israel? Viu [sunt] Eu, spune Domnul, nu vă voi răspunde și nici nu va sui aceasta la duhul vostru.' 32 Și nu va fi așa cum spuneți: 'Vom fi ca neamurile și ca semințiile pământului, să ne închinăm la lemne și la pietre.' 33 De aceea, viu [sunt] Eu – spune Domnul –, voi domni peste voi cu mână puternică și cu braț ridicat și cu mânie revărsată. 34 Și vă

---

sălașurile lor și nu vor intra în Israel. O lectură superficială pare să confirme că răzvrătiții se află acum în exil și că, atunci când vremea exilului se va încheia, lor nu li se va îngădui să intre în țara lor. Lectura este însă diferită dacă se ține cont de faptul că în Biblie tabloul ținutului în care ei stau ca străini este de obicei o aluzie la Canaan mai înainte de intrarea în țara făgăduită. Această identificare este explicită în Ex. 6,4, un pasaj care amintește Gen. 17,8; 28,4; 36,7; 37,1; 47,9. Expresia nu pare să se refere vreodată la exil. Concluzia lui Lust este că Iez. 20,38 este o referire la Canaan de dinainte de intrarea în țara făgăduită: în viziunea lui Iezechiel, această intrare în Pământul făgăduinței este un eveniment eshatologic plasat în viitor.

20,32-33 *Cf.* 1Rg. 8,5. Incluziune – versetele se referă la începutul și sfârșitul regalității. ♦ J. Wevers (*ad loc.*) consideră că versetul își datorează existența unui redactor care a căutat să corecteze vv. 30-31. Dimpotrivă, J. Pons (1986, p. 227) interpretează versetul mai degrabă ca manifestare a reacției profetului însuși la o anumită tendință deuteronomică, în care denunțarea idolatriei din epoca regalității este urmată, după speranțele de îndreptare aduse de Iosias, de resemnarea de a vedea poporul într-o stare de decădere, o scufundare în idolatrie, care nu îi mai deosebește de restul neamurilor.

20,33 „cu mână puternică și cu braț ridicat": gr. ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῷ – *vide* Deut. 4,34; 5,15; 7,19; 11,2; 26,8. ♦ L. Boadt (1986, pp. 199-200) consideră că întreaga carte a lui Iezechiel are ca subiect confruntarea între credința în *YHWH* și credința în diversele divinități: pentru profet, încheierea înfruntării este lipsită de echivoc: „voi domni peste voi", spune Domnul. Fiecare secvență a cărții este parte a programului stabilit de profet. Planul lui este să remodeleze tradiția religioasă a lui Israel pentru a restabili autoritatea lui *YHWH* ca unic Dumnezeu, care nu poate fi așezat într-o egalitate cu Baal, Marduk, Amon sau vreo altă zeitate a lumii antice. Tocmai de aceea, limbajul mitologic al lui Iezechiel nu este mitopoetic, ci reprezintă un atac voit la adresa miturilor divine comune ale Orientului Apropiat, văzute ca amenințări directe pentru credința lui Israel. Programul de restaurare pe care îl desfășoară Iezechiel este evident în recurgerea la formula – caracteristică acestui profet – „fiu al omului", care are rostul de a arăta autoritatea deplină a lui Dumnezeu, transmisă prin cuvânt uneia dintre creaturile Lui; în același fel, folosirea formulei de recunoaștere („veți cunoaște că Eu sunt Domnul") îl face pe Israel să vadă puterea lui Dumnezeu de a distruge miturile false, arătându-Se ca singura putere divină autentică. Tot parte a programului lui Iezechiel este și integrarea, în viziunea lui profetică, a tradiției legământului divin din pustiu și a legilor; legile purității și sfințeniei, ca și legăturile impuse de legământ devin o pavăză împotriva înclinației lui Israel de a sluji alte divinități și de a se îndepărta de calea sa.

voi lua dintre popoare şi vă voi primi din ţările prin care v-aţi risipit, cu mână puternică şi cu braţ ridicat şi cu mânie revărsată. [35] Şi vă voi duce în pustia popoarelor şi Mă voi judeca acolo cu voi faţă către faţă. [36] Aşa cum M-am judecat cu părinţii voştri în pustia ţării Egiptului, aşa vă voi judeca pe voi – spune Domnul. [37] Şi vă voi trece pe sub toiagul Meu şi vă voi aduce la numărul [cuvenit] [38] şi-i voi alege dintre voi pe cei lipsiţi de credinţă şi pe răzvrătiţi, căci îi voi scoate din pribegia lor, dar ei nu vor intra în ţara lui Israel; şi veţi cunoaşte că Eu [sunt] Domnul.»" [39] [Cât despre] voi, casă a lui Israel, acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: „Lăsaţi-vă deoparte fiecare apucăturile sale: iar după aceasta, nu cumva să nu-Mi daţi ascultare şi numele Meu sfânt nu-l veţi mai întina cu darurile voastre şi cu apucăturile voastre. [40] Căci pe muntele Meu sfânt, pe muntele înalt, – spune Stăpânul [meu], Domnul –, acolo Îmi va sluji toată casa lui Israel, până la capăt, şi

20,35-36 *Vide supra*, nota la 20,10.

20,37 „toiag": gr. ῥάβδος; pentru opţiunile de traducere din ebraică în greacă prin φυλή sau σκῆπτρον, *vide infra*, nota la 21,15. „Trecerea pe sub toiag" se referă la o practică păstorească de numărare a oilor. Imaginea lui Dumnezeu ca păstor apare pe larg în cap. 34, cu o deschidere mesianică.

20,37-38 Termenul ebraic folosit de Iezechiel pentru a indica alegerea (*bārar*) este un cuvânt târziu, care evocă purificarea. J. Pons (1986, p. 231) detectează aici o decizie implacabilă, în care alegerea îşi arată o altă faţă: nu mai este vorba de poporul ales (20,5), ci de nimicirea răzvrătiţilor. Aşa cum ieşirea din Egipt nu a fost urmată nemijlocit de intrarea în Canaan, ci de o risipire, nici ieşirea din Babilon nu este o garanţie a întoarcerii, ci numai o etapă a procesului de purificare. ♦ „vă voi aduce la număr": gr. ἐν ἀριθμῷ. LEH îl interpretează „conform cu numărul [tău] = excluzându-i pe alţii"; presupune că traducătorul LXX va fi citit *MSPR* (aram. „înscris") în loc de *MSRT*, „legătură". TM are „vă voi aduce sub legătura Legământului".

20,38 „lipsiţi de credinţă": gr. ἀσεβεῖς – *vide* nota la 12,19. ♦ „pribegia": gr. παροικεσία, *litt.* „locuire în ţinut străin" (NETS: „sojourn"; Biblia 1688: „nemernicirea"). Johan Lust (1996, p. 215) observă că una dintre expresiile împărtăşite de Exod şi Iezechiel este cea referitoare la pământul în care au pribegit ca străini (ebr. *māgūr*). În scrierile sacerdotale, această expresie apare relativ frecvent, folosită despre Canaan înainte de intrarea evreilor în ţara făgăduită (Gen. 17,8; 28,4; 36,7; 37,1; 47,9; *vide* şi Ps. 119,54; Iov. 18,19; Plâng. 2,22). Iezechiel foloseşte acest termen o singură dată, aplicându-l la ţară în timpul exilului şi în perioada următoare: în viziunea sa, poporul care trăieşte acolo în vremea aceea trăieşte în „pustiul neamurilor" şi nu a intrat în ţara făgăduită.

20,39 „Lăsaţi-vă deoparte fiecare apucăturile sale": TM are „fiecare să meargă şi să-şi slujească idolul".

20,40 „pe muntele înalt": TM are în plus „al lui Israel". ♦ „până la capăt": TM are „în întregime în ţară".

acolo voi primi şi acolo voi lua în seamă pârga voastră şi pârga [ofrandelor] puse deoparte, în toate cele sfinte ale voastre. [41] În mireasmă bine-mirositoare vă voi primi, când vă voi scoate dintre popoare şi vă voi aduna din ţările prin care aţi fost risipiţi şi Mă voi sfinţi în voi, sub ochii popoarelor. [42] Şi veţi cunoaşte că Eu [sunt] Domnul, când vă voi aduce în ţara lui Israel, în ţara pentru care Mi-am ridicat mâna ca să le-o dau părinţilor voştri. [43] Şi vă veţi aminti acolo căile voastre şi apucăturile cu care v-aţi pângărit şi vă veţi jeli pentru toate răutăţile voastre. [44] Şi veţi cunoaşte că Eu [sunt] Domnul atunci când voi face astfel cu voi, pentru ca numele Meu să nu fie întinat după căile voastre rele şi după apucăturile voastre stricate, spune Domnul."

21 [1] Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [2] „Fiu al omului, aţinteşte-ţi faţa împotriva Thaimanului şi priveşte către Darom şi proroceşte

20,41 „Mă voi sfinţi în voi": *i.e.* „Îmi voi arăta sfinţenia prin ceea ce fac cu voi" (*cf.* Block, *ad loc.*: „I will manifest my holiness through you"; NETS: „I will be hallowed among you"). Puterea mântuitoare a lui Dumnezeu va fi recunoscută şi de neamurile păgâne.

20,42 Iezechiel foloseşte în repetate rânduri imaginea (şi formula) mâinii ridicate a Domnului (*vide* Lust, 1996, pp. 219-221). Formula este adesea înţeleasă (greşit, după părerea lui Lust) şi tradusă în consecinţă ca un gest ritual de jurământ. De fapt, gestul poate fi înţeles ca semn care introduce o acţiune. Pasajele în care este atestată formula au conţinuturi felurite. Traducătorul textului grecesc al Exodului (v. 6,8) a înţeles perfect lucrul acesta. Traducerea este literală în Iez. 20,28.42; 47,14 (*vide* şi 20,15; 36,7) – ἐξαίρω τὴν χεῖρα; în schimb, în Exod, termenul ebraic este echivalat prin ἐκτείνω, „a întinde" – această formulă apare frecvent în Exod, indicând o acţiune (*vide* Ex. 3,20). În toate situaţiile, cu excepţia Ex. 6,8, subiectul este Moise. Cel mai adesea, mâna lui se întinde *împotriva* cuiva, într-o acţiune de pedepsire; în câteva pasaje îşi întinde mâna *către* (εἰς) cer, nu în semn de jurământ, ci pentru a produce întuneric (în 10,21.22) sau tunet şi grindină (în 9,22.23).

20,43 „vă veţi jeli", *litt.* „vă veţi lovi peste feţe", cu referire la gesturile de manifestare a părerii de rău, a doliului. TM are „vă veţi scârbi de voi înşivă".

20,44 „pentru ca numele Meu să nu fie întinat după căile voastre rele şi după apucăturile voastre stricate": TM are „de dragul numelui Meu şi nu după căile voastre rele şi după faptele voastre stricate, casă a lui Israel". Faţă de Judecători, unde căinţa omului precedă intervenţia lui Dumnezeu, părând a o provoca, începând cu Ieremia (*e.g.* 31,18-19.34), dar mai explicit la Iezechiel, intervenţia divină este cea dintâi, gratuită („de dragul numelui Meu"), iar căinţa omului vine abia apoi, ca o consecinţă a înţelegerii bunătăţii lui Dumnezeu.

21 Numerotarea este diferită la Rahlfs faţă de ed. Brenton, în care aici continuă cap. 20, până la „20,49" (care la Rahlfs este 21,5).

împotriva dumbrăvii stăpânitoare, Nageb; 3 și spune-i dumbrăvii Nageb:
«Ascultă cuvântul Domnului: acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul:
'Iată, Eu aprind în tine [un] foc și va mistui din tine tot copacul verde și tot
copacul uscat, flacăra cea aprinsă nu se va stinge și va mistui în ea orice
față, de la miazăzi la miazănoapte. 4 Și va cunoaște tot trupul că Eu, Dom-
nul, l-am aprins și nu se va stinge.'»" 5 Și am spus: „Nicidecum, Stăpâne
Doamne; ei îmi vor spune: «Nu este o parabolă aceasta, făcută din vorbe?»."
6 Și a fost cuvântul Domnului către mine, spunând: 7 „De aceea să proro-
cești, fiu al omului, și să-ți ațintești fața împotriva Ierusalimului; și să pri-
vești către cele sfinte ale lor și să prorocești împotriva țării lui Israel 8 și să
spui către țara lui Israel: «Iată, Eu [sunt] împotriva ta și-Mi voi scoate
pumnalul din teacă și-l voi nimici din tine pe nedrept și pe nelegiuit;
9 pentru că îl voi nimici din tine pe nedrept și pe nelegiuit, de aceea va ieși
pumnalul Meu din teacă împotriva a tot trupul, de la miazăzi până la miază-
noapte. 10 Și va cunoaște tot trupul că Eu, Domnul, Mi-am tras pumnalul

---

21,2 „Thaiman... Darom": transcrieri ale ebr. *thēymān* și *dārōm*, ambele desemnând „sudul"; traducătorul LXX le-a considerat toponime. De altfel și ținutul Nageb (Negebh) se află la sud de teritoriul Israelului, desemnând și el adesea acest punct cardinal. La vv. 3 și 9, LXX îl traduce cu ἀπηλιώτης, *litt.* „vântul de răsărit"; am păstrat însă traducerea „miazăzi" fiindcă reiese evident din context. ♦ „dumbrăvii stăpânitoare": δρυμὸς ἡγούμενος, „de căpetenie", „care are întâietate". Echivalare sugestivă în Biblia de la 1688: „dumbrava cea povățuitoare". TM are „dumbrăvii [din] câmpie": traducătorul LXX a citit *śārāh* (*ŚRH*), „stăpână, prințesă", în loc de *śādeh* (*ŚDH*), „câmpie". ♦ W. Zimmerli (1979, p. 422) indică pentru 21,1-12 cu certitudine un alt spațiu decât Ierusalimul; faptul că profetului i se cere să privească spre sud este interpretat ca un indiciu că se afla la nord de Ierusalim. Cronologic, W. Zimmerli plasează secvența înainte de 589 î.H. (De altfel, și babilonienii veneau în Iudeea „dinspre miazănoapte".)

21,3 „de la miazăzi la miazănoapte", *litt.* în Biblia de la 1688: „de la austru până la crivăț". *Vide supra.*

21,4 „trupul", *litt.* „carnea"; gr. σάρξ traduce ebr. *baśar*, care se referă la om privit sub aspectul său fizic, pieritor.

21,5 „Nicidecum": TM are „Vai!". ♦ „făcută din vorbe", *litt.* „spusă" (gr. λεγομένη). ♦ „Nu este o parabolă aceasta, făcută din vorbe?": TM are „Oare nu este el un rostitor de parabole?". ♦ *Vide supra*, nota la 15,1.

21,7 „cele sfinte": *vide* nota la 5,11; TM are „sanctuarele".

21,8 „pumnalul": τὸ ἐγχειρίδιον denumește o sabie mai mică, un pumnal, spre deosebire de gr. ῥομφαία, „sabie", la v. 14, *infra.* ♦ „pe nedrept și pe nelegiuit": TM are „pe cel drept și pe cel nelegiuit", părând să contrazică astfel cele spuse la 14,12 și cap. 18; ar putea fi însă un mod propriu limbii ebraice de a indica totalitatea folosind două antonime. La fel și în versetul următor.

din teacă și nu se va mai întoarce.» 11 Iar tu, fiu al omului, gemi frângân-
du-ți mijlocul și gemi în chinuri sub ochii lor. 12 Și va fi așa: dacă îți vor
spune: «De ce gemi?», să le spui: «Pentru vestire, căci vine și orice inimă se
va zdrobi și toate mâinile vor amorți și se va stinge tot trupul și toată
suflarea, și coapsele toate se vor mânji cu umezeală. Iată: vine și va fi,
spune Stăpânul [meu], Domnul.»"
13 Și a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 14 „Fiu al omului,
profețește și zi: «Acestea le spune Domnul.» Spune:
«Sabie, sabie, ascute-te și mânie-te,
15 ca să înjunghii ce e de înjunghiat, ascute-te

21,11-12 *Vide supra*, nota la 3,22-27.

21,12 *Vide supra*, 7,17. ♦ „se va stinge... umezeală": TM are „orice duh se va întuneca și toți genunchii se vor muia" (*litt.* „vor ajunge apă").

21,13-22 W. Zimmerli (1979, p. 432) consideră că fragmentul 21,13-22 nu conține informații care să permită determinarea locului în care a fost compus. Cronologic pare să se plaseze înainte de căderea Ierusalimului. ♦ Textul acestui „Cântec al sabiei" este dificil în TM, permițând numai interpretări incerte. Puținele cunoștințe referitoare la metrul ebraic nu favorizează reconstituirea versurilor.

21,14 „ascute-te și mânie-te": TM are „ascuțită și lustruită"; în v. următor TM continuă să vorbească despre sabie la persoana a III-a.

21,15 „ascute-te ca să strălucești": TM are „lustruită ca să străfulgeri". Al treilea și al patrulea stih sunt obscure în TM. ♦ Johan Lust analizează versetele 21,15 și 18 în articolul „Messianism in Ezekiel in Hebrew and Greek. Ezek. 21,15(10) and 18(13)" (2004). Pornește de la constatarea generală că Septuaginta conține indicii ale unei dezvoltări a mesianismului, cu precădere pe linia mesianismului regal. Într-o primă analiză – a textului ebraic – Lust amintește că mai mulți savanți recunosc în vv. 21,15 și 18 o aluzie la Mesia. După A. van den Born (*Ezechiël: uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*, Romen & Zonen, Roermond, 1954, pp. 135-136, *apud* Lust, 2004, p. 191), ambele texte trebuie înțelese ca o aluzie la formularea mesianică din Gen. 49,8-12. Versetele fac parte din așa-numitul „Cântec al sabiei": acesta este alcătuit din două strofe (14-18 și 19-22), marcate prin formulele de recunoaștere a unei profeții. Presupusele aluzii mesianice din vv. 15 și 18 aparțin primei strofe. În TM, contextul indică limpede că sabia trebuie interpretată ca sabie a lui Dumnezeu (v. 21,10), care acționează prin intermediul regelui Babilonului (21,24). Publicul profetului este reprezentat de cei care îl întreabă de ce geme. Profeția din 21,13-18 îi explică purtarea: războiul este aproape. Profeția este rostită (în TM) de Domnul, care spune: „sceptrul fiului Meu..."; imaginea este cea a lui Mesia care îi va înfrânge pe toți dușmanii lui Israel. În Septuaginta, prima parte a „Cântecului sabiei" (21,13-18) prezintă subdiviziuni ușor diferite față de cele din TM. În structura segmentului grecesc, vv. 15 și 18 nu sunt formulate ca aluzii la Mesia, ci sunt încorporate în adresarea directă a lui Dumnezeu către sabie și în întrebarea retorică din

ca să străluceşti, gata să înjunghii spre istovire,
dispreţuieşte, doboară orice lemn.»
16 Şi a pregătit-o ca să o stăpânească mâna Lui;
s-a ascuţit sabia, gata este
să-i fie pusă în mână celui ce străpunge.
17 Înalţă strigăt şi jeluieşte-te, fiu al omului,
căci [sabia] a ajuns în poporul Meu,
aceasta [a ajuns] printre toţi mai-marii lui Israel;
ei se vor aşeza în sabie,
a ajuns în poporul Meu;
de aceea, loveşte-te peste mână!
18 Căci a fost îndreptăţit: şi ce dacă tribul a fost lepădat? Nu va fi, – spune Stăpânul [meu], Domnul.

---

final. Diferenţa majoră este aşadar absenţa în LXX a aluziei la sceptrul regal sau la Mesia. ♦ J. Lust (în articolul citat mai sus, pp. 196-197) arată că traducerea grecească a versetului nu are un corespondent în TM (TM: „...sau ne vom veseli; sceptrul fiului meu dispreţuieşte orice lemn"); la această absenţă se adaugă o trăsătură importantă: versetul are un stil şi o structură care îl individualizează, care se pot datora unei lecturi proprii a textului ebraic din partea traducătorului. Versetul conţine şi un hapax biblic: παράλυσις; construcţia εἰς παράλυσιν (tradusă prin „spre istovire") putând fi echivalarea unui termen ebraic cu sensul „a topi", „a dizolva". Verbul „să înjunghii" (gr. σφάζε) pare să fie în locul cuvântului care în ebraică indică „sceptrul", substantiv încărcat cu sensuri teologice. Următoarele două cuvinte din TM au paralele neaşteptate în gr. ἐξουδένει, „dispreţuieşte", pentru ebr. *b^{e}nî*, „fiul meu", şi gr. ἀπωθοῦ, „doboară", pentru ebr. *mo'eseth*, „care dispreţuieşte". Finalul versetului este însă echivalent: gr. πᾶν ξύλον, „orice lemn" – cu precizarea că, în contextul Septuagintei, unde nu se face nici o referire la „sceptru", menţiunea vizează probabil idolii de lemn (*vide* 20,32, unde TM pare să se refere mai degrabă la sceptrele conducătorilor).

21,16 „a pregătit-o": TM are „a dat-o la lustruit". ♦ „s-a ascuţit sabia": TM are în plus „s-a lustruit".

21,17 „căci [sabia] a ajuns", *litt.* „căci aceasta s-a făcut". ♦ „ei se vor aşeza... poporul Meu": TM are „ei au fost aruncaţi în sabie împreună cu poporul Meu". ♦ „loveşte-te peste mână": gr. κρότησον ἐπὶ τὴν χεῖρά σου. TM are „bate-ţi coapsele". Traducătorul a citit *YD* în loc de *YR*, poate sub influenţa v. 19 unde, într-o expresie similară, în loc de „coapse" apare „palmă". Expresia în greacă este apropiată de sensul „a aplauda în batjocură", „a dezaproba" (*cf.* LSJ, *s.u.*, 2.b). În gestica semită, lovirea coapselor este un gest de suferinţă şi durere extremă.

21,18 „a fost îndreptăţit": sau „a fost găsit drept", *cf.* NETS, „for it has been deemed just". Pentru gr. δικαιόω, *vide Septuaginta* 1, „Indice tematic şi de termeni", *s.u.* „a în-

19 Iar tu, fiu al omului, proroceşte
şi loveşte-ţi mâinile una de alta
şi ia a doua sabie.
A treia sabie este a celor loviţi,
sabia cea mare a celor loviţi,
şi-i va împietri în uluire,
20 ca să se frângă inima [în ei]
şi cei istoviţi să se înmulţească la fiecare poartă de-a lor;

---

dreptăţi". ♦ „tribul": pentru relaţia traducerii greceşti cu textul ebraic, *vide supra*, nota la 21,15. ♦ Versetul este afectat de ambiguitatea termenului ebraic, care apare redat în traducerea grecească fie prin σκῆπτρον, „sceptru/toiag", fie prin φυλή, „trib", „seminţie". Alegerea termenului φυλή în acest verset putea fi favorizată de menţionarea lui Israel în v. 17. În TM, versetul are înţelesul: „«Şi ce dacă sceptrul care dispreţuieşte nu va fi?» spune Domnul Dumnezeu". În contrast cu „sceptrul" din textul ebraic, „tribul" din traducerea grecească nu dispreţuieşte, ci suferă el însuşi dispreţul şi este doborât. ♦ Termenul ebraic este ambiguu: la origine pare să se fi referit la beţe sau la ramuri de copac din care se putea face o nuia folosită pentru pedepsire ori un sceptru. Un conducător putea fi definit prin sceptrul său: într-un sens derivat, poporul pe care el îl guverna putea fi cunoscut ca poporul aflat sub sceptrul lui. De aici provine sensul cel mai răspândit al termenului în VT, de „trib". Pe de altă parte, cuvântul păstrează o semnificaţie teologică puternică, reprezentând un termen de autoritate, care se referă atât la instrumentul de pedepsire, cât şi la sceptrul unui rege sau la Mesia. Traducătorii Bibliei greceşti au folosit numeroase cuvinte pentru a reda cuvântul ebraic. În absenţa unui echivalent grecesc care să acopere toate sensurile, detectarea înţelesului dominant într-un pasaj sau altul ducea la opţiuni lexicale greceşti diferite şi care nu dezvăluie întotdeauna direcţia de interpretare. În 1Rg. şi 3Rg., de exemplu, termenul ebraic este aproape întotdeauna tradus prin σκῆπτρον, chiar dacă din context reiese de multe ori limpede că se face referire la un trib (1Rg. 2,28; 9,21; 10,19.20.21; 15,17; 3Rg. 8,15; 11,13.31.32.35.35; 12, 20.21; o excepţie este 3Rg. 18,31, unde este preferat termenul φυλή). În 2Rg. şi 4Rg. situaţia este complet diferită: în contexte similare este folosit φυλή (2Rg. 5,1; 7,7; 15,2.10; 18,14; 19,10; 20,14; 24,2; 4Rg. 17,18; 21,7).

21,19 „loveşte-ţi mâinile una de alta", *litt.* „loveşte mână pe mână". Gest de suferinţă extremă (*vide supra*, nota la 21,17), mânie sau poate gesticulaţie războinică (*cf.* Block, 1997, vol. I, p. 679, n. 131). ♦ „ia a doua sabie": LEH trimite la acest pasaj din Iez. 21,19(14) pentru a exemplifica sensul verbului διπλασιάζω, „a dubla" (~ ῥομφαίαν, „a ascuţi sabia pe ambele laturi"). Aici am preferat însă referirea la o a doua sabie, pentru că altfel nu s-ar justifica apariţia în text a celei de-a treia săbii. TM este şi aici neclar; Block propune lecţiunea: „[19] ...let the sword strike twice, thrice! [20] It is a slaughtering sword...". ♦ „celor loviţi": la nivelul medicinei de atunci, „loviţi", „răniţi" înseamnă de obicei „ucişi". ♦ „şi-i va împietri în uluire": TM are „care îi împresoară".

21,20 „pentru a fi înjunghiaţi de sabie", *litt.* „pentru înjunghierea sabiei".

au fost daţi
pentru a fi înjunghiaţi de sabie:
e bună să înjunghie,
e bună să strălucească.
21 Străbate, ascute-te pe dreapta şi pe stânga,
oricum ţi se va îndrepta faţa.
22 Şi Eu Îmi voi lovi mâinile una de alta
şi Îmi voi slobozi mânia.
Eu, Domnul, am grăit."
23 Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 24 „Şi tu, fiu al
omului, pregăteşte-ţi două căi [pe care] să intre sabia regelui din Babilon:
dintr-o singură ţară vor porni cele două şi [pune o] mână în capul drumului
cetăţii: în capul 25 drumului să rânduieşti [drumul pe unde] să intre sabia
spre Rabbath, [cetatea] fiilor lui Ammon, şi spre Iudeea şi spre Ierusalim, în
mijlocul lui. 26 Căci regele Babilonului va sta pe drumul vechi, la capătul
celor două drumuri, ca să cerceteze sorţii, să arunce în sus toiagul şi să
întrebe chipurile cioplite şi să cerceteze ficaţii [jertfelor] din dreapta lui.

21,23 W. Zimmerli (1979, p. 441) plasează secvenţa 21,23-37 într-un spaţiu aflat la mare distanţă de Ierusalim; cronologic, profeţia aparţine perioadei premergătoare anului 589 î.H., când Nebuchadnezzar, după revolta lui Sedekias, a pornit cu oştirea spre apus (*cf.* 4Rg. 25).

21,24 „mână": la fel în TM. Probabil un indicator de direcţie sub formă de mână. În TM termenul desemnează uneori un monument comemorativ (*cf. Septuaginta* 2, 1Rg. 15,12 şi nota *ad loc.*; 2Rg. 18,18 etc.).

21,25 „în mijlocul lui": TM are „cetatea întărită".

21,26 „drumul vechi": TM are *litt.* „mama drumului", cu sensul „locul de unde porneşte drumul", „răspântie". ♦ „să cerceteze sorţii": gr. μανθεύσασθαι μαντείαν, *litt.* „să practice divinaţia". *Cf.* nota 12,24. ♦ Cele trei forme de divinaţie sunt aruncatul toiagului (sau al săgeţii, *vide* TM), terafimii („chipurile cioplite" în LXX) şi cercetarea ficatului. Cea dintâi este bine cunoscută din Arabia preislamică şi pare să fi fost modalitatea prin care beduinii încercau să primească răspunsul de la divinităţi folosind săgeţi inscripţionate diferit. Nu se ştie exact în ce consta a doua formă de divinaţie (*cf.* Zah. 10,2, unde sunt menţionaţi terafimii alături de ghicitori şi de cititorii de vise); în restul VT, terafimii apar ca idoli sau, în Gen. 31,19.32.34-35, ca divinităţi protectoare ale casei; ei sunt de mici dimensiuni (dar în 1Rg. 19,13.16 sunt de mărimea unui om). Cercetarea ficatului jertfelor în scop divinatoriu era specific babiloniană; în siturile arheologice din zona Tigru-Eufrat au fost descoperite numeroase reprezentări de lut ale ficatului, folosite probabil ca material de studiere a tehnicilor de divinaţie.

27 Sorţul a fost împotriva Ierusalimului: să pună val de pământ, să deschidă
gura în strigăt, să ridice glasul în ţipăt; să pună val de pământ la porţile lui,
să pună ridicătură de pământ şi să clădească turnuri pentru ţintaşi. 28 Şi el
[va fi] pentru ei ca unul care cercetează sorţii dinaintea ochilor lor şi el le va
aduce aminte de nelegiuirile lui, ca să-şi amintească.
29 De aceea, acestea le spune Domnul: «Pentru că v-aţi amintit nele-
giuirile voastre – când au fost dezvăluite impietăţile voastre, încât vi s-au
văzut păcatele, în toate impietăţile voastre şi în apucăturile voastre – pentru
că le-aţi amintit, în ele veţi fi prinşi.»
30 Iar tu, întinată, nelegiuită căpetenie a lui Israel,
pentru care a sosit ziua,
în vremea coaptă a nedreptăţii [duse până] la capăt,
31 acestea le spune Domnul:
«Ţi-ai lepădat mitra şi ţi-ai pus coroana:
aceasta nu va mai fi la fel;
ai înjosit ce [era] înalt
şi ce [era] înjosit ai înălţat.
32 Strâmbătate, strâmbătate –
o voi rândui:

21,27 „val de pământ": TM are „berbeci [de asalt]". ♦ „ridicătură de pământ": gr. χῶμα, pe care LEH îl explică pentru Iez. 21,27 ca fiind o movilă de pământ ridicată lângă zidul de apărare al unei cetăţi, pentru a-l escalada; în Iov. 17,16 are înţelesul „tumul funerar". ♦ „turnuri pentru ţintaşi": *vide supra*, nota la 17,17.

21,28 Text obscur. TM are: „Aceasta va fi în ochii lor o ghicitură deşartă, [doar] li s-au făcut făgăduinţe; [dar] va fi amintirea fărădelegii lor, spre a fi făcuţi prizonieri".

21,29 „impietăţile": TM are „răzvrătirile". ♦ „în ele veţi fi prinşi": TM are „cu palma veţi fi prinşi".

21,30 „Căpetenia" este Sedekias. ♦ „vremea coaptă", *litt.* „momentul adecvat", gr. καιρός. ♦ Pentru posibila aluzie mesianică din vv. 21,30-32, *vide* J. Lust, „Le messianisme et la Septante d'Ézéchiel", 2004, p. 32.

21,31 „mitra": gr. κίδαρις, acoperământul purtat pe cap de marele preot (*cf.* Ex. 28,4.39.40, unde a fost tradus prin „bonetă"). ♦ „Ţi-ai lepădat mitra şi ţi-ai pus coroana": TM are *litt.* „scoaterea mitrei/turbanului şi îndepărtarea coroanei" – şi în continuarea versetului, verbele sunt tot la infinitiv absolut.

21,32 „strâmbătate": ebr. *'awwāh* (repetat de trei ori în TM) are, pe lângă sensul de „strâmbătate", şi pe acela de „ruinare/prăbuşire", mai adecvat în context. ♦ „căruia i se cade", *litt.* „îi aparţine". TM are „a căruia este judecata". Versetul, care la un prim nivel se referă la regele Babilonului ca instrument al pedepsirii, a primit şi o interpretare mesianică; *cf.* Gen. 49,10.

și nici aceasta nu va mai fi astfel
până va veni acela căruia i se cade [judecata]
și i-o voi da în seamă.»
33 Și tu, fiu al omului, proroceşte și zi: «Acestea le spune Domnul către
fiii lui Ammon și către ocara lor»; și să spui:
«Sabie, sabie, scoasă pentru înjunghiere
și scoasă pentru nimicire,
trezește-te, ca să strălucești –
34 în vedenia deșartă
și în ghicitul mincinos despre tine –
ca să te așezi pe grumajii nelegiuiților [care au fost] loviți,
cărora le-a venit ziua,
în vremea coaptă a nelegiuirii [duse] la capăt.
35 Întoarce-te, nu zăbovi
în locul acesta în care te-ai născut:
chiar în țara ta te voi judeca
36 și-Mi voi vărsa urgia asupra ta;
cu focul urgiei Mele voi sufla peste tine
și te voi da pe mâinile bărbaților barbari
ce pun la cale stricăciune.
37 În foc vei fi pradă de mistuit,
sângele tău va fi [vărsat] în mijlocul țării tale.
Nu va mai rămâne nici amintirea ta,
pentru că Eu, Domnul, am grăit.»"

22 1 Și a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 2 „Și tu, fiu al
omului, oare vei judeca cetatea [plină de] sânge? Arată-i toate nelegiuirile

---

21,33 „trezește-te": nu apare în TM.
21,35 În TM: „Întoarce-o [la loc] în teacă; în locul în care ai fost creat, în țara obârșiei tale te voi judeca".
21,37 „pradă de mistuit": gr. καταβρωμα, „ceea ce urmează să fie devorat". ♦ „Nu va mai rămâne nici amintirea ta", *litt.* „nu ți se va face amintire/pomenire".
22 W. Zimmerli (1979, pp. 455-456) lasă deschisă chestiunea datării secvenței 22,1-16, fie înainte, fie după catastrofa din 587 î.H. Totuși, mesajele de mustrare ale profeților se situează cu precădere înainte de căderea Ierusalimului, după această dată predominând cele de încurajare și speranță. ♦ Capitolul de față pune alături mai multe elemente care țin de tema Ierusalimului păcătos. Cetatea este plină de sânge (vv. 1-16), idolatră și

ei 3 și zi: «Acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: 'O! Cetate care varsă
sânge în mijlocul ei ca să vie vremea ei și care făurește scorneli împotriva ei
ca să se pângărească! 4 În sângele lor pe care l-ai vărsat ai călcat strâmb și
în scornelile tale, pe care le-ai făurit, te-ai pângărit și ți-ai apropiat zilele [de
pe urmă] și ți-ai adus sorocul anilor tăi. De aceea te-am făcut de ocară între
păgâni și de batjocură în toate țările, 5 cele ce sunt aproape de tine și cele ce
sunt la mare depărtare de tine; și ei te vor batjocori [spunându-ți]:
«Necurata cea vestită și plină de nelegiuiri.»
6 Iată: cârmuitorii casei lui Israel s-au unit în tine, fiecare cu neamurile
lui, ca să facă vărsare de sânge. 7 Și-au ocărât în tine tată și mamă; în tine
s-au întors cu fărădelegi împotriva străinului, în tine i-au împilat pe orfan și
pe văduvă. 8 În tine au înjosit cele sfinte ale Mele și sabaturile Mele le-au
întinat. 9 Tâlhari [sunt] în tine, [gata] să verse sânge în tine, pe munți au
mâncat în tine, au săvârșit prihăniri în mijlocul tău. 10 În tine au dezgolit
rușinea tatălui și în tine au înjosit-o pe cea care ședea deoparte [la vremea]
necurățeniei [ei]. 11 Fiecare s-a purtat nelegiuit cu femeia aproapelui său și
fiecare și-a pângărit nora întru impietate și în tine și-a înjosit fiecare sora,
pe fiica tatălui său. 12 În tine au primit daruri ca să verse sânge, în tine au
primit camătă și câștig pe deasupra; în împilare ți-ai împlinit până la capăt
răutatea, iar de Mine ai uitat – spune Domnul.
13 Și dacă Îmi voi lovi palmele una de alta pentru cele pe care le-ai săvâr-
șit, pe care le-ai făptuit, și pentru sângele vărsat în mijlocul tău, 14 va îndura

---

merită să primească judecata care o va face bătaia de joc a neamurilor din preajmă, martore ale decăderii și prăbușirii ei (vv. 3-5); păcatele sunt numeroase, iar făptuitorii lor provin din trei categorii: conducătorii lui Israel (v. 6), cei care și-au încălcat jurământul (v. 9) și cei care au primit plată necuvenită (v. 12) – fiecare dintre aceste păcate este condamnat de Lege (*vide* Lev. 17–26).
22,2 „cetatea [plină] de sânge", *litt.* „cetatea sângiurilor"; la fel și la vv. 3, 4, 13 etc.
22,3 „scorneli": TM are „idoli"; la fel și la v. 4.
22,6 „cu neamurile lui": TM are „cu puterea lui": în ebr. sunt două omografe (*ZR'*) cu aceste sensuri. ♦ „s-au unit", *litt.* „s-au amestecat", „s-au frământat laolaltă".
22,9 „tâlhari": gr. ἄνδρες λησταί, *litt.* „bărbați tâlhari". TM are „calomniatori". ♦ „pe munți au mâncat": *vide* nota la 18,6. ♦ „prihăniri": gr. ἀνόσια, *litt.* „profanări".
22,10 „pe cea care ședea deoparte [la vremea] necurățeniei [ei]": gr. ἐν ἀκαθαρσίαις ἀποκαθημένην – *cf.* Lev. 18,19.
22,11 „Fiecare... fiecare... fiecare" redă ebr. *'iș... 'iș..., 'iș* (*litt.* „om"), care înseamnă „unul... altul..., iar altul".
22,13 „Îmi voi lovi palmele una de alta": gest de mânie, *vide* și 21,19, *supra*.

oare inima ta? Oare brațele tale vor avea putere în zilele pe care Eu le aduc
peste tine? Eu, Domnul, am grăit și voi făptui. [15] Te voi risipi între neamuri
și te voi împrăștia prin țări și necurățenia ta va fi ștearsă din tine; [16] și voi
moșteni în tine sub ochii neamurilor; și veți cunoaște că Eu [sunt] Domnul.'»"
[17] Și a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [18] „Fiu al omului,
iată: [cei din] casa lui Israel au ajuns pentru Mine cu toții amestec de aramă
și fier și cositor și plumb; sunt amestecați în mijlocul argintului. [19] De aceea,
zi: «Acestea le spune Domnul: 'Pentru că ați ajuns toți o singură amestecătură,
de aceea Eu vă voi aduna în mijlocul Ierusalimului. [20] Așa cum se
adună argint și aramă și fier și cositor și plumb în mijlocul cuptorului ca să
se ațâțe focul în el, să se topească, tot așa vă voi aduna în urgia Mea și vă
voi strânge și vă voi topi; [21] și voi sufla asupra voastră cu focul urgiei Mele
și vă veți topi în mijlocul lui. [22] Așa cum se topește argintul în mijlocul
cuptorului, tot așa vă veți topi [și voi] în mijlocul lui; și veți cunoaște că Eu,
Domnul, Mi-am revărsat mânia asupra voastră.'»"
[23] Și a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [24] „Fiu al omului,
spune-i [țării]: «Tu ești pământul cel neudat, nici ploaia n-a venit asupra ta
în ziua urgiei; [25] cârmuitorii din mijlocul lui rag ca leii răpindu-și prada,

---

22,14 „le aduc peste tine", *litt.* „le fac în tine".

22,16 „voi moșteni": TM are „te vei pângări". Traducătorul LXX a dedus forma din text a verbului *ḫālal*, „a pângări" (*nihal'th*), ca derivând de la *nāḫal*, „a moșteni".

22,18 TM are în plus „într-un cuptor". Imaginea topirii metalelor este folosită de Iezechiel (vv. 17-22) pentru a spune încă o dată că judecata lui Dumnezeu îi va pune pe toți laolaltă, fără deosebire. Arderea metalelor este o cale de purificare, prin care sunt îndepărtate elementele lipsite de valoare. Nu este totuși limpede dacă Iezechiel se referă aici la purificarea unui metal sau la obținerea unui aliaj.

22,19 „amestecătură": gr. σύγκρασις; termenul apare numai aici în LXX; este folosit însă în NT.

22,21 „în mijlocul lui", *litt.* „în mijlocul ei", cu referire la Ierusalim care, în ebraică, este de gen feminin.

22,23 W. Zimmerli (1979, p. 467) plasează secvența 22,23-31 în perioada de după 587 î.H. El nu li se adresează celor rămași în țară, ci țării înseși, care a ajuns un pustiu.

22,24 „neudat": TM are „nepurificat".

22,25 „cârmuitorii": TM are „conspirația profeților", dar e ciudat că profeții apar de două ori – aici și la v. 28. De aceea unii traducători moderni ai TM optează aici pentru varianta LXX (*e.g.* BJ, RSV, Cornilescu). ♦ „cinstiri în nelegiuire": TM are în plus „avuție". ♦ J. Wevers (*ad loc.*) amintește că în cartea profetului Sophonia (3,3-4) se vorbește de patru clase de oficialități în cetățile care s-au abătut de la lege: conducătorii, judecătorii, profeții și preoții. În aceste versete din Iez. (25-28) sunt înseriați „cârmuitorii"

înghițind vieți în împilare, luându-și cinstiri în nelegiuire; văduvele tale au
ajuns tot mai multe în mijlocul tău. [26] Iar preoții ei Mi-au disprețuit Legea și
au întinat cele sfinte ale Mele; n-au deosebit între [ce este] sfânt și [ce este]
întinat și n-au deosebit între necurat și curat; și și-au acoperit ochii de la
sabaturile Mele și Eu am fost pângărit în mijlocul lor. [27] Căpeteniile ei, din
mijlocul ei, [sunt] ca lupii care-și răpesc prada ca să-i verse sângele, ca să
înșface cu lăcomie. [28] Iar prorocii ei care-i văruiesc vor cădea, cu vedenii
deșarte, ghicind mincinos, spunând: 'Acestea le spune Domnul' – dar Domnul
n-a grăit. [29] Ei storc poporul țării întru nedreptate și îl jefuiesc luând
prăzi, împilându-l pe sărman și pe nevoiaș și nu se întorc să judece [drept]
pe cel străin. [30] Și am căutat între ei un bărbat care să se poarte cu dreptate
și să stea desăvârșit dinaintea Mea la vremea [de cumpănă a] țării, ca să nu
o nimicesc până la capăt, și nu am găsit. [31] Și Mi-am vărsat mânia asupra ei
în focul urgiei Mele, ca să isprăvesc; le-am dat asupra capetelor lor [pedeapsă
pe măsura] căilor lor»", spune Stăpânul [meu], Domnul.

23 [1] Și a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [2] „Fiu al omului,
erau două femei, fiice ale aceleiași mame, [3] și se desfrânau în Egipt, în

---

(gr. οἱ ἀφηγούμενοι), preoții (gr. οἱ ἱερεῖς), conducătorii („căpeteniile", gr. οἱ ἄρχοντες) și profeții (gr. οἱ προφῆται). Asemănările dintre pasajele celor doi profeți merg mai departe: căpeteniile sunt ca leii care rag (Sof. 3,3), cârmuitorii („judecătorii", la Sof. 3,3) sunt ca lupii, preoții profanează cele sfinte (Sof. 3,4), prorocii sunt mincinoși (Sof. 3,4: „care poartă vânt", gr. πνευματοφόροι).

22,26 „întinat": gr. βέβηλος, „profan", antonimul lui „sacru", „pus deoparte pentru divinitate"; de aici, „profanat", „pângărit".

22,27 După „să-i verse sângele", TM are în plus „să nimicească vieți". ♦ „să înșface cu lăcomie": gr. πλεονεξίᾳ πλεονεκτῶσιν, *litt.* „să înșface lacom în lăcomie".

22,28 „care-i văruiesc": gr. ἀλείφοντες, de la ἀλείφω, „a unge", dar și „a tencui un perete". TM are „văruiesc pentru ei" – adică le ascund nelegiuirile. *Cf.* 13,10 și nota *ad loc.* ♦ „vor cădea": nu apare în TM.

22,29 În TM: „Poporul țării asuprește și jefuiește...".

22,30 „desăvârșit": gr. ὁλοσχερῶς, „complet", „întreg"; apare în LXX doar aici și în Ezd. 6,27. ♦ „care să se poarte cu dreptate și să stea desăvârșit dinaintea Mea": TM are „care să ridice zidul și să stea în picioare la spărtură, în fața Mea".

22,31 Versetul amintește de Sof. 3,8.

23 W. Zimmerli (1979, pp. 482-493) consideră că secvența 23,1-49 poate fi datată într-o perioadă în care dependența lui Iuda de Egipt era puternică: după revolta lui Sedekias împotriva Babilonului (cap. 17), dar înainte de cucerirea Ierusalimului, în 587 î.H. ♦ În opinia lui J. Wevers (*ad loc.*), cap. 23 (vv. 1-49) reprezintă o unitate, cu o unică formulă

tinerețea lor; acolo le-au căzut sânii, acolo și-au pierdut fecioria. [4] Și nu-
mele lor erau Oola, cea mai vârstnică, și Ooliba, sora ei. Și au ajuns ale
Mele și au născut fii și fiice. Și numele lor: Samaria [este] Oola, și
Ierusalim – Ooliba. [5] Și Oola s-a îndepărtat de Mine desfrânându-se și s-a
aprins după iubiții ei, după asirienii care îi erau vecini, [6] înveșmântați în
haine viorii, cârmuitori și căpetenii; toți tineri aleși, călăreți ce călăreau pe
cai. [7] Și i-a îmbiat cu desfrânarea ei: toți fii aleși ai asirienilor, și cu toți
după care s-a aprins, cu toți s-a pângărit în scornelile ei. [8] Și nici desfrâ-
narea ei din Egipt nu și-a lăsat-o deoparte, căci cu ea se destrăbălaseră aceia
în tinerețea ei și ei o făcuseră să-și piardă fecioria și își revărsaseră desfrâ-
narea asupra ei. [9] De aceea am dat-o în mâinile iubiților ei, în mâinile fiilor
asirienilor, după care se aprinsese. [10] Ei i-au dezvelit rușinea, i-au luat fiii și

---

introductivă (v. 1) și cu o temă unitară (surorile idolatre). Alegoria este comparabilă cu cap. 16, chiar dacă temele sunt diferite (cap. 16 este o condamnare a nerespectării cultului la Ierusalim, iar cap. 23 este condamnarea politicii de alianțe a lui Israel). Ca și Isaia și Ieremia, Iezechiel condamnă încrederea oarbă în marile puteri ale vremii, care nu aveau ca scop binele Ierusalimului, ci își urmăreau propriile interese; salvarea nu poate sta decât în încrederea totală în Dumnezeu.

23,3 Traducătorul LXX oferă eufemisme față de imaginile foarte directe din ebraică. La fel și la v. 8.

23,4 „Oola... Ooliba": ebr. *'Ohŏlāh*, „cortul ei" – ar putea fi un nume simbolic pentru Samaria, care aducea cult la sanctuare proprii, „schismatice" față de cultul legitim de la Ierusalim, la care ar trimite numele *'Oholībāh*, „cortul Meu [este] în ea" (*cf.* BJ, *ad loc.*). J. Wevers (*ad loc.*) atrage atenția asupra faptului că alegoria numelor celor două surori rămâne obscură. Probabil că erau menite să sune asemănător, așa cum se obișnuiește în cazul gemenilor. Aici similitudinea numelor sugerează comportamentul identic al celor două femei. Însă ordinea indicată („Oola, cea mai vârstnică...") corespunde realității geografice și istorice: Regatul de Nord încorpora teritoriul a zece triburi, față de cel de sud, constituit doar din două. ♦ „au ajuns ale Mele": metafora cununiei dintre Dumnezeu și poporul Său și a idolatriei ca adulter, *cf.* Os. 1–3; Ier. 2,2.

23,5 „s-a îndepărtat de Mine desfrânându-se", *litt.* „s-a desfrânat de la mine". ♦ „s-a aprins", *litt.* „s-a pus peste"; la fel și la vv. 7, 12 etc. ♦ „vecini": în TM unii citesc, cu o emendare, „războinicii" (la fel și la v. 12); sunt numite patru clase distincte de asirieni: cei îmbrăcați în vioriu (războinici), cârmuitorii (gr. ἡγουμένους), căpeteniile (gr. στρατηγούς), călăreții (gr. ἱππεῖς).

23,7 „scornelile": TM are „idolii".

23,9 Aluzie la cucerirea Samariei de către asirieni și la deportarea locuitorilor ei (4Rg. 17).

23,10 „și [aceia] s-au răzbunat pe ea în fiicele [ei]": TM are „și s-a împlinit în ea judecată/osândă".

fiicele și pe ea au ucis-o cu sabia; și a fost de poveste între femei și [aceia]
s-au răzbunat pe ea în fiicele [ei].
[11] Și a văzut sora ei Ooliba și aprinderea ei a fost mai stricată decât a
aceleia, iar desfrânarea ei, [mai rea] decât desfrânarea surorii ei. [12] S-a
aprins după fiii asirienilor, cârmuitori și căpetenii, care-i erau în vecinătate,
înveșmântați în veșminte tivite cu purpură, călăreți călărind pe cai: toți
tineri aleși. [13] Și am văzut că s-au pângărit; [pe] aceeași cale amândouă.
[14] Și ea a [tot] adăugat la desfrânarea ei și a văzut bărbați zugrăviți pe
perete, chipuri de-ale caldeilor, zugrăviți cu condeiul, [15] încinși peste mijloc
cu cingători pestrițe și [având] pe capetele lor tiare colorate, părând toți de
rang înalt, aidoma fiilor caldeilor din țara în care s-au născut ei. [16] Și s-a
aprins după ei, cum i se înfățișau ochilor, și le-a trimis soli în țara caldeilor.
[17] Și au venit la ea fiii Babilonului, în patul celor care au răgaz, și au
pângărit-o în desfrânarea ei și [ea] s-a pângărit cu ei; apoi sufletul ei s-a
îndepărtat de ei. [18] Și și-a dezvăluit desfrânarea și și-a dezvăluit rușinea; și
sufletul Meu s-a îndepărtat de ea, întocmai cum se îndepărtase sufletul Meu
de la sora ei.
[19] Și ți-ai sporit desfrânarea, ca să amintești de zilele tinereții tale, când
te-ai desfrânat în Egipt; [20] și te-ai aprins după caldei, care au trupurile ca ale
măgarilor și bărbățiile ca ale cailor.

23,12 „tivite cu purpură": gr. εὐπάρυφα; pentru acest pasaj (singurul în care apare termenul în LXX), LEH generalizează sensul: „fine garments".

23,14-18 Segmentul 23,14-18 este atestat în manuscrisele de la Qumran, *vide* J. Lust, „Ezekiel Manuscripts in Qumran. Preliminary Edition of 4Q Ez a and b", 1986, pp. 98-99.

23,15 „tiară": gr. τιάρα; LEH dă aproape același înțeles („tiara, kind of headdress") ca pentru κίδαρις – *vide supra*, nota la 21,31. ♦ „părând toți de rang înalt": gr. ὄψις τρισσὴ αὐτῶν, *litt.* „înfățișare/vedere întreită a tuturor". Τρισσός are sensul de „întreit", dar, traducând ebr. *ṣālīṣ*, termenul poate fi apropiat de subst. τριστάτης, folosit în LXX cu sensul „al treilea în rang (sau în carul de luptă)", *scil.* curtean de rang înalt (*cf.* 4Rg. 7,2; 10,25 etc.). În Iezechiel mai apare cu acest sens în 23,23 și 42,3.

23,16 „cum i se înfățișau ochilor": gr. τῇ ὁράσει ὀφθαλμῶν αὐτῆς, *litt.* „în privirea/înfățișarea ochilor ei". Nu se știe la ce se referă Iezechiel aici: poate la alegerea lui Ioachas după moartea lui Iosias (*cf.* 4Rg. 23,30-34).

23,17 „patul celor care au răgaz": în TM „patul de dragoste". *Vide supra*, 16,8, „vremea celor ce au răgaz".

23,19-20 În TM se trece la persoana a II-a abia începând cu v. 21. ♦ Pentru Iezechiel, Egiptul este simbolul depravării, în vreme ce Babilonul era doar instrumentul păgân de care se slujea Dumnezeu pentru a-l pedepsi pe Iuda (*vide* Wevers, *ad loc.*).

[21] Şi ai privit la fărădelegea tinereţii tale, la ce ai făcut în Egipt în locul
tău de popas, unde [ţi-au căzut] sânii tinereţii tale. [22] De aceea, Ooliba,
acestea le spune Domnul: «Iată: Eu îi ridic împotriva ta pe iubiţii tăi, de la
care s-a îndepărtat sufletul tău, şi-i voi aduce împotriva ta de jur-împrejur,
[23] pe fiii Babilonului şi pe toţi caldeii, Phakud şi Sue şi Kue şi pe toţi fiii
asirienilor cu ei, tineri aleşi, cârmuitori şi căpetenii cu toţii, de rang înalt şi
cu renume, călărind pe cai. [24] Şi toţi vor veni împotriva ta de la miază-
noapte, care şi roţi, cu mulţime de popoare, scuturi lungi şi scuturi uşoare,
şi ei vor ridica pază împotriva ta, de jur-împrejur; şi voi lăsa judecata pe
seama lor şi ei te vor osândi după judecăţile lor. [25] Şi-Mi voi revărsa gelozia
asupra ta şi ei se vor purta cu tine întru urgia mâniei; îţi vor tăia nările şi
urechile şi îi vor doborî cu sabia pe cei ce au mai rămas dintre ai tăi. Îi vor
lua pe fiii tăi şi pe fiicele tale, iar pe cei rămaşi dintre ai tăi, focul îi va
mistui. [26] Şi te vor dezbrăca de veşmântul tău şi-ţi vor lua lucrurile cele de
fală. [27] Atunci voi întoarce de la tine impietăţile şi desfrânarea ta din ţara
Egiptului şi nu-ţi vei mai ridica ochii asupra lor şi nu-ţi vei mai aminti
nicidecum de Egipt.»

[28] De aceea, acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: «Iată: Eu te dau
în mâinile celor pe care-i urăşti, de la care s-a îndepărtat sufletul tău. [29] Şi
se vor purta cu tine cu ură şi-ţi vor lua toate [roadele] strădaniilor tale şi ale

---

23,23 „Phakud... Sue... Kue": ebr. *Peqōdh* (menţionat şi în Ier. 50,21 TM, era un trib arameean care locuia la răsărit de Babilon); pentru celelalte două, ebr. *Şūa'* şi *Qōa'*, s-a propus identificarea cu Sūtu şi Qutu, alte triburi din aceeaşi regiune (*cf.* BJ, nota *ad loc.*). ♦ „de rang înalt": *vide supra*, 23,15 şi nota *ad loc.*

23,24 „scuturi lungi şi scuturi uşoare": gr. θυρεός, πήλτη. ♦ „voi lăsa judecata pe seama lor", *litt.* „voi da sentinţa către faţa lor", *scil.* „le voi îngădui să dea sentinţa". ♦ „după judecăţile (*litt.* «sentinţele») lor": acuzatul era de obicei judecat după dreptul ţării sale de origine, dar de această dată femeia care a ajuns din vina ei printre străini este lăsată la bunul-plac al acelora (*cf.* TOB, nota *ad loc.*).

23,25 „voi revărsa", *litt.* „voi da". ♦ „îţi vor tăia nările şi urechile": pedeapsa femeii adultere după legile asiriene (*cf. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969, p. 181). ♦ Atrocităţile enumerate în vv. 24-26 sunt confirmate de descrierile consemnate în relatările asiriene de război. Daniel Block citează din analele lui Aşurnasirpal II (883-859 î.H.) episodul cuceririi cetăţilor Kinabu şi Tela: „Am trecut prin sabie 800 de luptători dintre ai lor, am ars 3.000 de prizonieri. Nu am lăsat unul în viaţă. Din cadavrele lor am ridicat o stivă uriaşă. Le-am trecut prin foc băieţii şi fetele... [La Tela] am luat mulţi prizonieri: unora le-am tăiat mâinile, altora nasul şi urechile, pe alţii i-am orbit..., le-am trecut prin foc copiii..." (A.K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, 1976, *apud* Block, 1997, vol. I, pp. 751-752).

trudei tale; şi vei fi goală şi ruşinată şi ruşinea desfrânării tale va fi dezvă-
luită [precum] şi impietatea ta. Desfrânarea ta [30] le-a adus pe acestea asu-
pră-ţi, când te-ai desfrânat în urma neamurilor şi te-ai pângărit în scornelile
lor. [31] Ai umblat pe calea surorii tale şi voi pune cupa ei în mâinile tale.»

[32] Acestea le spune Domnul: «Bea cupa surorii tale, cea adâncă şi largă,
cea plină, spre a duce până la capăt [33] beţia şi a te umple de ameţeală. Şi [ia]
cupa nimicirii, cupa surorii tale Samaria, [34] şi bea-o: şi voi abate de la ea
sărbătorile şi [zilele] ei de lună nouă. Căci Eu am grăit, spune Domnul.»

[35] De aceea, acestea le spune Domnul: «Pentru că ai uitat de Mine şi
M-ai aruncat la spate, de aceea să-ţi iei [răsplata pentru] impietatea şi des-
frânarea ta.»"

[36] Şi a spus Domnul către mine: „Fiu al omului, nu le vei judeca oare tu
pe Oola şi pe Ooliba? Să le dai de ştire despre fărădelegile lor, [37] că au
preacurvit şi era sânge pe mâinile lor; au preacurvit cu scornelile lor şi pe
copiii lor, pe care i-au născut pentru Mine, i-au trecut prin foc pentru ei.
[38] Până şi acestea Mi le-au făcut: cele sfinte ale Mele le-au pângărit şi sabatu-
rile Mele le-au întinat. [39] Şi când aceia îi jertfeau idolilor pe copiii lor, mergeau
[apoi] în locurile Mele sfinte, ca să le întineze; şi aşa făceau în mijlocul casei
Mele. [40] Şi [o făceau] pentru bărbaţi veniţi de departe, la care trimiseseră
soli: de îndată ce ei veneau, pe loc te spălai şi îţi boiai ochii şi cu podoabe te
împodobeai [41] şi te aşezai pe un pat aşternut şi masa [era] întinsă dinaintea
lui. Iar tămâia Mea şi untdelemnul Meu – se desfătau cu ele. [42] Şi înălţau
glas de muzici; şi dinaintea unor bărbaţi veniţi din pustie, dintr-o mulţime

---

23,32 „cea plină": TM are „ea va fi spre râs şi spre batjocură, [fiindcă] încape mult în ea". Imaginea cupei devine curentă începând cu Ier. 25,15-18.

23,33 „ameţeală", *litt.* „slăbiciune", „leşin". TM are „jale".

23,34 „[zilele] ei de lună nouă", *litt.* „lunile noi ale ei". Prima zi a lunii după calendarul lunar folosit de poporul lui Israel. *Cf.* Ex. 40,2.15; Num. 10,10; 1Rg. 20,5 şi nota *ad loc.* ♦ „şi voi abate de la ea sărbătorile şi [zilele] ei de lună nouă": TM are „şi o vei goli; o vei sfărâma în cioburi şi-ţi vei zgâria sânii".

23,35 „la spate", *litt.* „îndărătul trupului tău".

23,37 „scornelile": TM are „idolii"; la fel la v. 49. ♦ „i-au trecut prin foc pentru ei": TM are *litt.* „i-au trecut spre mâncare lor" (*sc.* „idolilor").

23,38 „cele sfinte ale Mele le-au pângărit...": TM are „cele sfinte ale Mele le-au pângărit în ziua aceea". La fel în versetul următor.

23,41 „masa... întinsă", *litt.* „masă împodobită". ♦ „dinaintea lui": *sc.* „dinaintea patului". ♦ „se desfătau cu ele": TM are „le puseseşi pe ea". Poporul infidel oferă idolilor darurile primite de la Dumnezeu – *cf.* Os. 2,8.

23,42 „Şi înălţau glas de muzici": TM are „Şi zgomot de mulţime nepăsătoare acolo".

de oameni, își puneau brățări pe brațe și cunună de fală pe capetele lor. [43] Și am spus: «Oare nu cu aceştia preacurvesc?» Și s-a desfrânat și ea după felul unei desfrânate. [44] Și au pornit-o către ea, aşa cum merg [bărbații] la o femeie desfrânată, aşa s-au pornit către Oola şi către Ooliba, ca să facă fărădelege. [45] Și bărbați drepți le vor osândi cu osânda pentru adultere, și cu osânda pentru sânge, căci sunt adultere, iar sângele [curge] pe mâinile lor.

[46] Aşa spune Stăpânul [meu], Domnul: «Adu gloată asupra lor şi dă-le tulburare şi jaf [47] şi aruncă asupra lor cu pietrele gloatelor şi străpunge-le cu săbiile lor; pe fiii lor şi pe fiicele lor îi vor ucide şi le vor pârjoli casele. [48] Și voi îndepărta impietatea din ţară şi toate femeile se vor învăța minte şi nu vor mai făptui după impietățile acelora. [49] Și va fi aşezată peste voi impietatea voastră şi păcatele scornelilor voastre le veți purta; și veți cunoaşte că Eu [sunt] Domnul.»"

24 [1] Și a fost cuvântul Domnului către mine, în anul al nouălea, în luna a zecea, în [ziua] a zecea a lunii, zicând: [2] „Fiu al omului, scrie-ți în [fiecare] zi, [începând] din ziua aceasta, în care regele Babilonului s-a ridicat împotriva Ierusalimului, chiar din ziua aceasta, [3] şi spune o parabolă către casa care [Mă] întărâtă şi zi-le: «Acestea le spune Domnul:

23,43 „Și s-a desfrânat și ea după felul unei desfrânate", *litt.* „şi cu faptele desfrânatei s-a desfrânat și ea".
23,44 „ca să facă fărădelege": TM are „femei ticăloase".
23,45 „bărbaţi drepţi": în comparaţie cu păcatele celor două, bărbații trimişi către ele să împlinească judecata lui Dumnezeu apar ca fiind drepți, aşa cum, la 16,52, Samaria şi Sodoma „par drepte" pe lângă Israel.
23,47 Pentru pedepsirea femeii adultere, *cf.* Lev, 20,10; Deut. 22,22; Iez. 16,40; In. 8,5.
23,48 „Și voi îndepărta", *litt.* „şi voi întoarce".
24 W. Zimmerli (1979, pp. 497-498) datează vv. 24,1-14 sprijinindu-se pe mărturia vv. 24,1-2, care plasează textul originar într-o perioadă de la începutul asedierii Ierusalimului. J. Wevers (care indică data: ianuarie 588 î.H.) observă că indicarea lunii în TM diferă de modelul obişnuit la Iezechiel, fiind un ecou al datării din 4Rg. 25,1.
24,2 „în [fiecare] zi, [începând] din ziua aceasta": TM are „numele zilei, al înseşi zilei de astăzi". Expresia εἰς ἡμέραν mai e folosită în Jud. 17,10, unde calchiază ebr. *la-yāmīm*, cu sensul „pe un an de zile" sau „de-a lungul anului". ♦ Datarea din acest verset (*vide* Lemaire, 1986, p. 364) coincide cu formulele administrative atestate de *ostraca*, prin faptul că era indicată o anumită zi. Apropierea pe care o face A. Lemaire între Iez. 24,2 și *ostracon* nr. 1 de la Arad (din „arhivele lui Elyashib"), care conţine un text administrativ aproximativ contemporan, databil la distanţă de un deceniu, este un argument în favoarea caracterului comun, uzual, al datărilor precise din cartea lui Iezechiel.
24,3 „casa care [Mă] întărâtă": *vide supra*, 2,5 şi nota *ad loc.*

'Pune oala și toarnă în ea apă
4 și pune în ea bucățile [de carne],
fiece bucată bună,
picior și umăr –
cărnuri desprinse de pe oase,
5 luate din vite alese,
și încinge oasele pe dedesubt.
Au fiert, au fiert
și s-au copt oasele ei în mijlocul ei.'
6 De aceea, acestea le spune Domnul:
'O, cetate a sângelui,
oală în care este cocleală,
și cocleala [încă] n-a ieşit din ea;
bucată cu bucată s-a scos din ea,
nu a căzut sorț asupra ei.
7 Căci sângele ei este în mijlocul ei,
l-am pus pe piatră netedă:
nu l-am vărsat pe pământ
aşa încât pământul să-l acopere.
8 Ca să se ridice mânia Mea spre a pedepsi cu pedeapsă,
am lăsat sângele ei
pe piatră netedă,
ca să nu-l ascundă.'
9 De aceea, acestea le spune Domnul:

24,3-14 *Cf.* 11,3-7; dar aici gestul profetic se constituie într-o interpretare diferită a zicalei: sentimentul de siguranţă (ca bucăţile de carne în oală!) al locuitorilor Ierusalimului e înşelător, căci vor fi îndepărtați unul câte unul, fără alegere.
24,4 „cărnuri desprinse de pe oase": TM are „umple cu oasele cele mai bune".
24,5 „în mijlocul ei": acest pronume feminin neaşteptat apare și în TM; nu e clar la ce se referă, toate antecedentele fiind la masculin. Poate vorbitorul are în minte cetatea Ierusalimului, cum se întâmplă clar la v. 6. ♦ „Au fiert, au fiert": TM are: „Fierbe-le bine".
24,6 „a sângelui", *litt.* „a sângiurilor". ♦ „cocleala": gr. ἰός, „otravă", „rugină", „cocleală", „murdăria rămasă pe oalele insuficient frecate". ♦ „s-a scos": TM are „se va scoate". ♦ „nu a căzut sorț asupra ei": traducere literală din ebraică, unde se poate înțelege, însă: „fără tragere la sorți".
24,7 „l-am pus... l-am vărsat...": TM are „l-au pus... l-au vărsat...", subiectul subînţeles fiind locuitorii cetăţii. Nefiind înghițit sau acoperit de pământ, sângele vărsat „strigă la cer".
24,9 În TM și unele versiuni greceşti, versetul are la începutul cuvintelor lui Dumnezeu, ca și în v. 6: „O, cetate a sângelui...".

‘Şi Eu voi spori jarul
10 şi voi înmulţi lemnele şi voi aţâţa focul,
ca să se topească bucăţile de carne
şi să scadă zeama
11 şi [oala] să stea pe cărbuni,
până ce ajunge arsă şi încinsă arama ei
şi se topeşte în mijloc murdăria ei şi i se duce cocleala,
12 dar nu mai iese din ea cocleala ei cea multă,
se va umple de ruşine cocleala ei,
13 pentru că tu te-ai pângărit.
Şi ce dacă nu te vei mai curăţi
până nu-Mi voi împlini mânia?
[14] Eu, Domnul, am grăit şi va veni [vremea] şi voi făptui, nu voi deosebi şi
nici nu mă voi îndura; după căile tale şi după scornelile tale te voi judeca,
spune Domnul. De aceea Eu te voi judeca după sângele [vărsat] de tine şi
după scornelile tale te voi judeca, cea necurată, cea vestită şi de atâtea ori
[pusă pe] întărâtare.’»”
[15] Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [16] „Fiu al omului,
iată: Eu iau de la tine desfătarea ochilor tăi, cu o lovitură; să nu te jeluieşti

24,10 În TM: „Înmulţeşte lemnele, aţâţă focul, ca să se facă bine carnea şi drege-o cu mirodenii şi să se ardă oasele”. ♦ „să scadă zeama”: traducătorul LXX a interpretat ebr. *harʳqāḫ* de la *RQḤ* („a drege cu mirodenii”) ca derivând de la *RYQ*, „a fi golit”.
24,11 După „cărbuni”, TM are în plus „goală”. ♦ „şi se topeşte în mijloc murdăria ei”, *litt.* „se topeşte în mijlocul murdăriei ei”.
24,12 „se va umple de ruşine cocleala ei”: nu apare în TM.
24,13 În TM: „În necurăţia ta este destrăbălare; întrucât Eu te-am curăţit, dar tu nu te-ai curăţit, nu vei fi curăţită de necurăţia ta înainte ca Eu să-Mi potolesc mânia împotriva ta”.
24,14 În TM, versetul se termină la „spune Domnul”.
24,15-27 W. Zimmerli (1979, pp. 504-505) consideră că pentru această secvenţă plasarea în timp şi spaţiu se poate face cu destulă precizie: profetul trebuie să fi fost în mijlocul unui grup de oameni care sufereau dezastrul aflându-se la o mare distanţă de Ierusalim (*vide* şi v. 21: copiii rămaşi în urmă).
24,15-21 Este singurul pasaj din carte unde e adusă la suprafaţă viaţa domestică a profetului. Aflăm că este însurat şi că de soţia sa îl leagă o dragoste profundă. Moartea „desfătării ochilor” lui se transformă într-o lecţie şi trebuie să servească drept semn că cetatea mult iubită şi templul vor cădea acum. Profetului i se porunceşte să nu arate nici un semn de tristeţe atunci când soţia îi va muri pe neaşteptate; el se supune poruncii (v. 16,18) şi purtarea lui ieşită din comun atrage atenţia. Oamenii înţeleg că îşi vor pierde templul, cel mai preţios semn al prezenţei lui Dumnezeu printre ei, şi că fiii lor

şi nici să nu plângi. [17] Suspin al sângelui, al şalelor, al doliului este: părul să
nu-ţi fie împletit şi [să ai] sandale în picioare, să nu fii nicidecum mângâiat
de buzele lor şi pâinea bărbaţilor să n-o mănânci.” [18] Am grăit către popor
dimineaţa, întocmai cum îmi poruncise, şi nevasta mi-a murit seara, şi am
făcut dimineaţa întocmai cum mi se rânduise. [19] Şi mi-a spus poporul: „Nu
ne desluşeşti ce înseamnă cele pe care le faci tu?” [20] Şi le-am spus: „Cuvân-
tul Domnului a fost către mine, zicând: [21] «Spune casei lui Israel: ‘Acestea
le spune Domnul: Iată, Eu Îmi pângăresc cele sfinte ale Mele, fala tăriei
voastre, desfătarea ochilor voştri şi de care se îngrijesc sufletele voastre; iar
fiii voştri şi fiicele voastre pe care i-aţi lăsat [la Ierusalim] de sabie vor
cădea.’» [22] Atunci veţi face întocmai cum am făcut eu: de la gura lor nu veţi
găsi mângâiere şi pâinea bărbaţilor nu o veţi mânca; [23] [veţi fi] cu pletele pe
cap şi cu sandalele în picioare. Nici nu vă veţi jelui, nici nu veţi plânge, veţi
lâncezi în nelegiuirile voastre şi veţi mângâia fiecare pe fratele său. [24] «Iar
Iezechiel va sta ca semn pentru voi; toate câte le-a făcut le veţi face [şi voi],
când vor veni acestea. Şi veţi cunoaşte că Eu [sunt] Domnul.»”

vor pieri de sabie; şi Ieremia (16,5-9) îi avertizase pe oameni că nenorocirea va fi atât de mare, încât nu va putea fi cuprinsă în manifestările şi ritualurile obişnuite de jale.
24,16 „desfătarea”, *litt.* „dorinţele”, „cele dorite”. La fel şi la vv. 21 şi 25. ♦ „cu o lovitură”, *litt.* „în linie de luptă” traduce ebraicul *maghēphāh*, „lovitură”; este frecvent folosit pentru moartea neaşteptată, năprasnică (în luptă, de boală etc.). ♦ „să nu te jeluieşti”: gr. κόπτω, „a lovi”, are, încă de la Homer, şi sensul de „a se lovi în piept sau în cap în semn de durere”; de aici ajunge să însemne „a boci, a jeli”, implicând şi gesturile tipice de doliu.
24,17 „Suspin al sângelui, al şalelor, al doliului este”: TM are „suspinul în tăcere”; traducătorul a vocalizat *dam*, „sânge”, pentru ebr. *dom*, „tăcere”, şi, pornind de aici, a completat figura de stil, sângele şi şalele fiind sugestia intimităţii profunde. ♦ „şale”: TM are „morţi”; traducătorul a citit *MTNYM* în loc de *MTYM*, iar textul s-ar traduce: „să nu ţii doliu ca după morţi”. ♦ „părul să nu-ţi fie împletit”: TM are „să-ţi legi turbanul pe cap”. ♦ „să nu fii nicidecum mângâiat de buzele lor”: TM are: „să nu-ţi acoperi mustăţile”; la fel şi la v. 22. ♦ „pâinea bărbaţilor” este pomana pe care o primeau oamenii în doliu.
24,18 „întocmai cum îmi poruncise”: nu apare în TM.
24,20 „Îmi pângăresc cele sfinte ale Mele”: gr. βεβηλῶ τὰ ἅγιά μου. TM este mai explicit: „Îmi pângăresc sanctuarul”.
24,21 „se îngrijesc”, *litt.* „cruţă”.
24,23 „pletele”: TM are „turbanele”. ♦ „veţi mângâia fiecare pe fratele său”: TM are „fiecare va suspina pentru fratele său”.
24,24 „ca semn”: gr. εἰς τέρας. La fel şi la v. 27. Termenul grecesc poate însemna „semn prevestitor”, „semn ceresc” sau „miracol”, „lucru minunat/neobişnuit”.

[25] „Iar tu, fiu al omului – oare nu în ziua când iau tăria de la ei, înălțarea
falei lor, desfătarea ochilor lor și înălțarea sufletului lor, pe fiii lor și pe
fiicele lor, [26] în ziua aceea [oare nu] va veni la tine [un om] care a fost
scăpat, să-ți vestească în auz? [27] În ziua aceea gura ta se va deschide către
cel care a fost scăpat și vei grăi și nu vei mai fi nicidecum surd. Atunci vei
sta ca semn pentru ei și vor cunoaște că Eu [sunt] Domnul."

25 [1] Și a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [2] „Fiu al omului,
ațintește-ți fața înspre fiii lui Ammon și prorocește către ei [3] și spune-le fiilor
lui Ammon: «Ascultați cuvântul Domnului: 'Acestea le spune Domnul: pentru
că v-ați bucurat că cele sfinte ale Mele au fost întinate și că țara lui Israel a
fost pustiită și casa lui Iuda a plecat în robie, [4] de aceea, iată: Eu vă dau pe

---

24,26 „[un om] care a fost scăpat": *vide supra*, 6,8-9: „[Și] când vor scăpa [unii] dintre voi... [9] [atunci] își vor aminti de Mine aceia dintre voi care au scăpat...". *Cf.* „pasivul divin" la 14,22: „iată: *au fost lăsați* în [cetate] cei din ea care au fost mântuiți...".

24,27 „surd": TM are „mut"; *vide* și nota la 3,26.

25 Cu capitolul 25 începe o serie de prorociri împotriva neamurilor străine, pe care J. Wevers le consideră introduse aici de editorul cărții lui Iezechiel. ♦ Seria profețiilor împotriva neamurilor învecinate se deschide cu fiii lui Ammon, o secvență realizată în două părți (vv. 2-5 și 6-7), separate prin formula de recunoaștere. Ammon și Iuda se aflau în vecinătate nemijlocită, iar istoria neînțelegerilor dintre aceste țări este îndelungată, datând din vremea așezării triburilor lui Israel în Canaan (*cf.* Num. 21,24; Deut. 2,19-21); conflictul este fățiș în timpul regelui David (2Rg. 10) și în ultimii ani ai regatului, când Ammon a făcut parte din grupul care s-a opus atunci când Iuda s-a revoltat împotriva Babilonului, în 598 î.H. (4Rg. 24,1-2). Mai târziu, Ammon și alte neamuri păgâne au fost alături de Iuda într-o nouă revoltă împotriva Babilonului, în 593 î.H. (Ier. 27,1-8 TM). Ammon a supraviețuit și s-a implicat în asasinarea lui Godolias, guvernatorul numit de babilonieni după căderea Ierusalimului, în 587 î.H. (Ier. 40–41 TM). Aici, condamnarea lui Ammon e pricinuită de manifestările sale de bucurie la distrugerea templului și exilarea poporului din Iuda. Pedeapsa de care va avea parte va fi să cadă în mâinile triburilor de la răsărit, popoare ale deșertului, care se vor înstăpâni pe pământul lui. ♦ W. Zimmerli (1983, pp. 11-12) se sprijină în datarea secvenței 25,1-17 pe faptul că toate prorocirile împotriva neamurilor păgâne din acest capitol presupun sfârșitul catastrofal al Ierusalimului. Din faptul că profeția împotriva lui Ammon este plasată pe primul loc și apare chiar în formulare dublă, W. Zimmerli deduce că textul ar fi fost compus imediat după prăbușirea din 587 î.H.

25,2 „ațintește-ți": *vide supra*, nota la 6,2.

25,3 „v-ați bucurat": TM are „ați spus: «Aha!»" – exclamație de luare în râs.

25,4 „fiilor lui Kedem": TM are *bnēy qedem*, „fiii răsăritului"; traducătorul a transcris numele ebraic al punctului cardinal ca pe un antroponim. Acești „fii ai răsăritului" erau

voi fiilor lui Kedem ca moștenire și ei se vor așeza la tine cu toate bunurile
lor și își vor pune la tine corturile; ei vor mânca roadele tale și vor bea unt-
delemnul tău. [5] Și voi da cetatea lui Ammon ca pășuni pentru cămile și pe
fiii lui Ammon ca pășune pentru oi. Și veți cunoaște că Eu [sunt] Domnul.'
[6] De aceea, acestea le spune Domnul: 'Pentru că ai bătut din palme și ai
lovit cu piciorul și te-ai bucurat în sufletul tău de [necazul] pământului lui
Israel, [7] de aceea Îmi întind mâna asupra ta și te dau pradă pentru neamurile
[păgâne] și te voi nimici dintre popoare și te voi stârpi cu totul dintre țări; și
vei cunoaște că Eu [sunt] Domnul.'»
[8] «Acestea le spune Domnul: pentru că Moab a spus: 'Iată: casa lui
Israel și Iuda este întru toate deopotrivă cu neamurile', [9] de aceea, iată: Eu
voi slăbănogi umărul lui Moab din cetățile lui de hotar, ținut ales, casa lui
Asimuth de mai sus de izvorul cetății, lângă mare. [10] I-am dat pe ei fiilor lui
Kedem, pe lângă fiii lui Ammon, ca moștenire, ca să nu [mai] fie nici amin-
tirea fiilor lui Ammon; [11] și voi săvârși pedeapsă în Moab și vor cunoaște că
Eu [sunt] Domnul.»
[12] «Acestea le spune Domnul: pentru câte a făcut Idumeea atunci când
[locuitorii ei] s-au răzbunat amarnic asupra casei lui Iuda și au ținut minte

---

niște triburi de beduini nomazi (*cf.* Iov 1,3). ♦ „bunurile lor": gr. ἐν τῇ ἀπαρτίᾳ, *litt.* „cu averea lor mobilă". ♦ „untdelemnul": gr. πιότης, „grăsime", „untdelemn de măsline", „abundența roadelor pământului". TM are „laptele".

25,5 „cetatea lui Ammon": în TM este numele cetății: *Rabbāh*.

25,6 „ai bătut din palme": *vide supra*, nota la 21,17. ♦ După „te-ai bucurat", TM are în plus „cu dispreț".

25,8 „pentru că Moab... Iuda": TM are „pentru că Moab și *Sēʿīr* au spus: «Iată, asemenea tuturor neamurilor este casa lui Iuda»". *Sēʿīr* este, de obicei, un alt nume pentru Edom. Se presupune că aici LXX dă mărturie pentru o formă mai veche a textului. ♦ Moab era situat la răsărit de Iuda. Istoria relațiilor acestuia cu Israel și Iuda este similară celei a lui Ammon, dar acuzația formulată împotriva Moabului este că nu a recunoscut faptul că numai Iuda era poporul ales al lui Dumnezeu. Ca și pentru Ammon, pedeapsa va fi să cadă în stăpânirea triburilor de la răsărit.

25,9 „voi slăbănogi umărul": TM are „voi deschide latura lui Moab". ♦ „casa lui Asimuth... mare": TM are „*Bēyth Ha-Yᵉṣīmoth, Baʿal Mᵉʿōn* și *Qirᵉyāthāyim*".

25,12 „s-au răzbunat amarnic": ἐκδικῆσαι... ἐκδίκησιν, *litt.* „s-au răzbunat cu răzbunare" – semitism; *cf.* și nota la 5,15. ♦ „au cerut pedeapsă pe măsură": ἐξεδίκησαν δίκην. ♦ Idumeea (Edom) se afla la sud-est de Iuda. Există o legătură între cele două neamuri, așa cum o arată identificarea lui Esau ca strămoș al Edomului (Gen. 36,1); istoria relațiilor dintre ele este însă dominată de antagonisme. Regele Edomului i-a împiedicat pe israeliți să treacă prin ținutul său atunci când se îndreptau spre Canaan după

răul şi au cerut pedeapsă pe măsură, [13] de aceea, acestea le spune Domnul:
'Îmi voi întinde mâna peste Idumeea şi voi nimici din ea om şi dobitoc şi o
voi preschimba în pustie, iar cei ce vor fi fugăriţi din Thaiman de sabie vor
cădea; [14] şi voi da pedeapsa Mea asupra Idumeei pe mâna poporului Meu
Israel, şi ei vor face în Idumeea pe măsura urgiei Mele şi a mâniei Mele; şi
vor cunoaşte pedeapsa Mea, spune Domnul.'»
[15] «De aceea, acestea le spune Domnul: pentru câte au făcut Străinii
când s-au răzbunat şi şi-au ridicat răzbunarea bucurându-se în suflet să-i
şteargă [de pe faţa pământului] în veac, [16] de aceea, acestea le spune
Domnul: 'Iată: Eu Îmi voi întinde mâna asupra Străinilor şi-i voi nimici cu

---

plecarea din Egipt (Num. 20,14-21); pasaje din cărţile Regilor (2Rg. 8,13-14 şi 3Rg. 11,15-16) vorbesc despre acţiunile sângeroase ale regelui David îndreptate împotriva edomiţilor. Ca şi Ammon şi Moab, Edomul a fost dintre cei care l-au îndemnat pe Iuda să se elibereze de Babilon în 593 î.H. (Ier. 27,1-8), dar a scăpat de distrugerea care a lovit Iudeea şi a reuşit chiar să ocupe părţi din teritoriul acesteia când Ierusalimul a căzut în mâinile babilonienilor. Edomul a fost condamnat în manieră profetică de Isaia (34,5--17), Ieremia (49,7-22 TM), Amos (1,11-12) şi Malachia (1,2-5). Iezechiel îl acuză că s-a răzbunat împotriva lui Iuda (cu referire la ocuparea teritoriului), iar pedeapsa va fi distrugerea totală (a oamenilor, a animalelor şi a ţinutului).

25,13 „iar cei ce vor fi fugăriţi din Thaiman": TM are „din *Tēymān* până în *Dᵉdān*". *Tēymān* era o regiune din partea de nord a Edomului, iar *Dᵉdān* era un ţinut locuit de arabi la sud-est de Edom.

25,15 „Străinii" (nume dat în LXX filistenilor) ajunseseră în zonă venind dinspre mare cam în vremea când triburile israelite s-au aşezat în Canaan după plecarea din Egipt şi rătăcirea prin deşert. Ei au ocupat zona de coastă, la apus de Iuda. Cei doi vecini au avut conflicte pentru pământ până când regele David i-a înfrânt pe filisteni şi a făcut ca zona să nu mai fie primejdioasă pentru Israel (2Rg. 5,17-25; 8,1). Cu toate acestea, filistenii au continuat să ocupe zona de coastă, iar ostilităţile au fost puternice până în vremea exilului, după cum o arată cărţile profetice (Is. 14,28-32; Ier. 47; Amos 1,6-8; Ioel 3,4-8). Filistenii au avut şi ei de suferit de pe urma babilonienilor, dar, după căderea Ierusalimului, au reuşit să ocupe o parte din teritoriul lui Iuda. Acuzaţia pe care o formulează Iezechiel împotriva lor este, ca şi în cazul Edomului, că s-au răzbunat pentru a-şi satisface o ură veche; pedeapsa lor va fi distrugerea, împlinită de Dumnezeu ca răzbunare, cu mânie. ♦ După „răzbunarea", TM are „cu dispreţ în suflet spre nimicire [din] duşmănie veşnică".

25,16 „cretani", gr. Κρῆται: termenul este folosit ca sinonim pentru filisteni (neamurile străine, gr. τοὺς ἀλλοφύλους) şi este o referire la originea egeeană a tribului. Aceştia, împreună cu *pheletiţii* (gr. φελεττι, ebr. *pᵉlēthī*), un alt trib filistin, formau garda personală a regelui David – *cf.* nota la 2Rg. 8,18, unde apar sub numele χελεθθι, *cf.* 3Rg. 1,38.44; 1Par. 18,17, unde apar ca χερεθθι; ebr. *kᵉrēthī*).

totul pe cretani şi-i voi da pieirii pe cei care-au mai rămas să locuiască pe
coastă; [17] şi voi săvârşi asupra lor pedepse mari şi vor cunoaşte că Eu [sunt]
Domnul atunci când voi aduce pedeapsa Mea asupra lor.'»"

26 [1] Şi a fost [aşa:] în anul al unsprezecelea, în prima [zi] a lunii, a fost
cuvântul Domnului către mine, zicând: [2] „Fiu al omului, pentru că Sor a
vorbit împotriva Ierusalimului:

26,1 „anul al unsprezecelea" = 587-586 î.H. *Alexandrinus* şi alte manuscrise au „anul al doisprezecelea". ♦ W. Zimmerli (1983, pp. 39-40) arată că secvenţa 26,1-21 nu provine dintr-un strat unic: este de presupus că profeţiei originare din 26,1-5, extinsă cu v. 6, i-ar fi fost adăugată expunerea suplimentară din vv. 7-14; la aceasta s-ar fi adăugat alte două secţiuni, lamentaţia neamurilor în vv. 15-18 şi călătoria Tyrului (Sor, în LXX) către lumea de dincolo (vv. 19-21). Pentru profeţia originară, W. Zimmerli propune datarea 587 î.H., în preajma căderii Ierusalimului, în vreme ce adăugirile sunt datate diferit – forma finală a capitolului 26 poate să se fi conturat înainte de ziua anului nou dintr-al douăzeci şi şaptelea an al lui Ioakim (Iechonias) (29,17), aşadar înainte de 26 aprilie 571 î.H. ♦ J. Wevers (*ad loc.*), într-un comentariu amplu, subliniază poziţia aparte a Tyrului, care era de secole principala cetate a Feniciei. Aşezarea ei pe o insulă stâncoasă, fără legătură cu uscatul, o făcea inexpugnabilă; se bucura de faima unui centru comercial, a cărui putere se baza pe supremaţia navală. O alianţă matrimonială cu dinastia Omrizilor a conferit Tyrului influenţă în Israel. Izabela, fiica lui Ethbaal din Tyr, a încercat să impună cultul tyrian al lui Baal în Regatul de Nord şi, chiar dacă nu a reuşit din cauza acţiunii profeţilor, cultul lui Baal a rămas prezent în Israel şi, într-o mai mică măsură, în Iuda. Pe de altă parte, în pofida poziţiei sale geografice favorabile, Tyrul a fost silit să plătească un tribut greu asirienilor în timpul dominaţiei lor şi s-a bucurat de căderea imperiului. Succesorii babilonieni nu s-au dovedit însă mai buni pentru Tyr, care a iniţiat în cele din urmă o conspiraţie, împreună cu Sidon, Iuda, Edom, Moab şi Ammon, în 593 î.H., împotriva lui Nabucodonosor. Între timp, Egiptul a atacat în 588 î.H. Tyrul şi Sidonul, pentru a se asigura de sprijinul lor împotriva Babilonului. Nabucodonosor s-a îndreptat întâi împotriva Ierusalimului, care a fost distrus în 586 î.H., după care a început un asediu de treisprezece ani împotriva Tyrului (586-573 î.H.) – *vide* Flavius Iosephus (*Antichităţi iudaice* X,XI,1; *Contra Apionem* 1,21). Nici un alt text profetic nu vorbeşte atât de mult despre Tyr precum cel al lui Iezechiel; el crede că Nabucodonosor era instrumentul de care se slujea Dumnezeu pentru a pedepsi întreaga lume mediteraneană, în care Tyrul şi Egiptul păreau să fie forţele cele mai însemnate. ♦ J. Wevers (*ad loc.*) consideră că istoria literară a acestei colecţii de patru prorociri este complicată de faptul că prima şi a doua sunt versiuni-dublet. Prima este modelată pe prorocirea din cap. 25, dar se bazează material pe a doua, care este cu mult mai amănunţită. Autenticitatea celei de-a treia este pusă la îndoială de absenţa unei formule de încheiere. Este în mod evident apropiată de prorocirea din 27,32-36; dintre cele două, prorocirea din 26 poate fi considerată o adăugire ulterioară.

«Bine că [cetatea] e spulberată, neamurile sunt nimicite,
[ea] s-a întors către mine,
cea plină s-a pustiit»,
3 de aceea, acestea le spune Domnul:
«Iată: Eu [sunt] împotriva ta, Sor,
și voi ridica împotriva ta neamuri multe,
așa cum se înalță marea cu valurile ei.
4 Și vor doborî zidurile Sorului
și-ți vor doborî turnurile
și voi scutura praful de pe [cetate]
și o voi face stâncă golașă;
5 va fi în mijlocul mării
[un loc] de uscat năvoade:
căci Eu am grăit, spune Domnul.
Și va fi pradă pentru neamuri,
6 și fiicele ei cele din câmpie
vor fi spintecate cu sabia;
și vor cunoaște că Eu [sunt] Domnul.»

7 Căci acestea le spune Domnul: «Iată, Eu îl voi aduce împotriva ta, Sor,
pe Nabucodonosor, regele Babilonului, de la miazănoapte (este regele
regilor), cu cai și care și călăreți și cu adunare de neamuri foarte multe.

26,2 „Sor": gr. Σορ transcrie aproximativ forma ebraică a numelui cetății Tyr (Țor). ♦ „Bine": gr. εὖγε; la fel în 6,11 și 36,2. ♦ După această exclamație, TM are *litt.* „sunt sfărâmate porțile popoarelor, s-a întors spre mine mă voi umple (= mi-a venit rândul să mă umplu?), este spulberată". ♦ Prima profeție împotriva Tyrului (vv. 2-6) este prilejuită de bucuria pe care acesta o manifestase la căderea Ierusalimului, care însemna și șansa unor avantaje proprii. Profetul rostește pedeapsa divină în termeni care se referă la așezarea insulară a cetății. Imaginea numeroaselor neamuri ridicate împtriva Tyrului ca niște valuri ale mării sugerează amploarea distrugerii ce urmează să lovească cetatea. Nimicirea este totală, transformând insula într-o stâncă goală, bună numai pentru a pune la uscat acolo plasele pescarilor.

26,6 „fiicele ei cele din câmpie": orașe de pe coastă vasale Tyrului.

26,7 Celelalte trei profeții rostite împotriva Tyrului (în cap. 26) nu sunt precedate de indicarea păcatelor ce urmează să fie pedepsite; este plauzibil ca motivul formulat în v. 2 să fie valabil pentru toate profețiile. Cea de-a doua (vv. 7-14) este asemănătoare celei dintâi, dar mai extinsă, include numeroase detalii și are aspectul unei versiuni lărgite a primei profeții împotriva Tyrului. Descrierea începe cu o referire precisă la Nabucodonosor, ca rege mare și puternic care urmează să fie în fruntea trupelor ce vor distruge Tyrul; aceasta pare să fie o referire la asedierea vreme de treisprezece ani a Tyrului de către babilonieni, începută în 585 î.H. Detaliile țin de procedurile de asediere: distrugerea cetăților de coastă și înălțarea unor dispozitive de asediere a Tyrului, intrarea călăreților în cetate și distrugerea ei, pierderea bogățiilor și a semnelor de civilizație, transformarea orașului în pietriș și a insulei într-o stâncă goală.

26,8 „și va pune strajă împotriva ta": nu apare în TM. ♦ „împresurare de arme... sale": TM are „și va înălța împotriva ta apărătoare (= gard de scuturi fixe și mari împotriva proiectilelor)".

26,9 În TM: „Va lovi, cu berbecele va izbi zidurile tale și turnurile tale le va dărâma cu topoarele sale". „Topor", ebr. *ḥerebh*, înseamnă în primul rând „sabie", apoi orice obiect ascuțit de cioplit piatra.

26,10 „dinspre câmpie": TM are *me-bhuqā'āh*, „printr-o spărtură". Traducătorul LXX a vocalizat *mi-bhiqᵉ'āh* (*cf.* LEH, *s.u.* πεδίον).

26,11 „temelia tăriei tale": TM are „stâlpii tăriei tale". S-a presupus că e vorba de cele două coloane aflate la intrarea templului zeului Melkart (*cf.* TOB, nota *ad loc.*).

8 Cu sabia le va spinteca pe fiicele tale din câmpie
și va pune strajă împotriva ta
și va construi ziduri împrejurul tău
și va înălța val de pământ în jurul tău și împresurare de arme
și va ridica împotrivă-ți sulițele sale;
9 zidurile tale și turnurile tale
vor cădea sub săbiile lui.
10 De la mulțimea cailor lui,
colbul te va acoperi,
și de la zarva călăreților lui și a roților de la carele lui
zidurile tale se vor cutremura,
când va intra el pe porțile tale,
așa cum intră [cineva] în cetate dinspre câmpie.
11 Cu copitele cailor lui
îți va bate toate străzile;
poporul ți-l va omorî cu sabia
și temelia tăriei tale o va culca la pământ.
12 Și-ți va prăda puterea
și-ți va jefui avuțiile
și-ți va doborî zidurile,
casele cele râvnite ți le va dărâma
și pietrele și lemnele tale și pulberea
în mijlocul mării le va azvârli.

13 Şi va risipi mulţimea cântăreţilor tăi
şi sunetul harfelor tale nu se va mai auzi.
14 Şi te voi face stâncă golaşă,
vei fi [loc] de uscat năvoade;
nu vei mai fi nicicând durată [la loc],
căci Eu am grăit, spune Domnul.»
15 De aceea, acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul, către Sor: «Oare
nu se vor cutremura insulele la vuietul prăbuşirii tale, când gem cei loviţi,
când [se] va scoate sabia în mijlocul tău? 16 Şi vor coborî de pe tronurile lor
toţi mai-marii din neamurile mării şi îşi vor da jos mitrele de pe cap şi
îşi vor dezbrăca veşmântul cel brodat; de mare uluire vor fi cuprinşi, pe
pământ se vor aşeza şi se vor înspăimânta de pieirea lor şi vor geme pentru
tine. 17 Şi vor porni bocet pentru tine şi-ţi vor spune:
'Cum ai fost nimicită din mare,
[tu] cetatea cea lăudată,
care i-a umplut de spaimă
[chiar şi] pe toţi cei care o locuiesc?'
18 Atunci se vor înspăimânta insulele
de ziua căderii tale.»

26,13 „va risipi mulţimea cântăreţilor tăi": TM are „voi pune capăt zarvei cântărilor tale". ♦ „harfe": gr. ψαλτήριον, „instrument muzical cu coarde; liră, harpă".
26,15 „când [se] va scoate sabia": TM are „în măcelul ce se va petrece". ♦ A treia profeţie (vv. 15-18) are forma unei relatări a felului în care va fi primită de către vecini şi parteneri de negoţ vestea distrugerii Tyrului: bocetul funebru, similar vv. 27,32-36, este precedat de semne de teamă şi jale din partea celor care văd distrugerea. Cutremurele care lovesc zonele de coastă şi insulele sunt semne ale spaimei resimţite de cei ce se vor gândi că o asemenea distrugere ar putea veni şi peste ei; actele împlinite de regii mării sunt rituri funerare ce urmează să fie îndeplinite de conducătorii popoarelor aflate în relaţii de negoţ cu Tyrul. Plânsetul lor este o recunoaştere indirectă a faimei şi influenţei pe care o avusese Tyrul.
26,16 „mitrele de pe cap": TM are „mantiile". ♦ „de mare uluire vor fi cuprinşi": gr. ἐκστάσει ἐκστήσονται, *litt.* „cu uluire vor fi uluiţi" – semitism. TM are „se vor înveşmânta în fiori". ♦ „se vor înspăimânta de pieirea lor": TM are „vor tremura clipă de clipă".
26,17 „bocet": *vide supra*, nota la 15,1. ♦ „care i-a umplut de spaimă [chiar şi] pe toţi cei care o locuiesc": TM are „care a fost puternică pe mare, ea şi locuitorii ei, care băgau spaima în toţi cei care locuiau [împrejur]".
26,18 TM adaugă: „şi se vor înspăimânta ţărmurile de sfârşitul tău" – textul apare şi în câteva manuscrise greceşti.

19 Căci acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: «Când voi face din
tine cetate pustiită, precum cetăţile care nu vor [mai] fi [niciodată] locuite,
aducând asupra ta adâncul şi acoperindu-te de apă multă, 20 atunci te voi
coborî la cei ce se coboară în groapă, la poporul din veac, şi te voi sălăşlui
în adâncul pământului, ca în pustia din veac, cu cei care coboară în groapă,
ca să nu [mai] fii locuită şi nici să nu [mai] stai deasupra, pe pământul
vieţii. 21 Te voi face nimicire şi nu vei mai rămâne în veac, spune Stăpânul
[meu], Domnul.»"

27 1 Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 2 „Fiu al omului,
porneşte bocet pentru Sor 3 şi spune-i lui Sor, care locuieşte la intrarea mării,
târgului popoarelor din multe insule: «Acestea le spune Domnul către Sor:

26,19-20 Ultima dintre profeţiile împotriva Tyrului (vv. 19-21) arată legături cu vv. 32,17-32, de unde transferă asupra distrugerii Tyrului imaginea coborârii în tărâmul subpământean al morţilor (v. 20), precedată de năvălirea apelor primordiale (*cf.* Gen. 1,2; Ps. 103,6 etc.). Acesta urmează să fie sfârşitul Tyrului, care nu va mai fi văzut în lumea celor vii. ♦ „şi nici să nu [mai] stai deasupra, pe pământul vieţii": TM are *litt.* „şi voi da frumuseţe/strălucire pe pământul celor vii" – text straniu, interpretat în diferite feluri.
26,21 În TM: „Te voi face spaimă şi nu vei mai fi, te vor căuta şi nu te vor mai găsi până în veac – cuvântul Stăpânului meu, *YHWH*".
27 W. Zimmerli (1983, pp. 70-71) analizează în detaliu datele oferite de secvenţa 27,1-36, în condiţiile în care comentatorii sunt de acord că lamentaţia lui Iezechiel a fost supusă unor revizuiri şi lărgiri care au lăsat urme atât în stil, cât şi în conţinut. Admite în final că lipsesc datele pentru o plasare cronologică pozitivă, avansând însă cu prudenţă o datare anterioară anului 587 î.H.
27,2 „porneşte bocet", *litt.* „ia bocet"; la fel şi la 28,12.
27,3 „târgului": TM are „care negustoreşte". ♦ Majoritatea comentatorilor acceptă că partea de început a lamentaţiei asupra Tyrului (v. 3) a suferit modificări din cauza unor erori de copiere şi că înţelesul era „Tyrule, tu eşti o corabie de o frumuseţe desăvârşită". Lamentaţia vv. 3-11.25-36 porneşte de la imaginea Tyrului ca o corabie construită pentru a naviga pe mări îndepărtate. Corabia era făcută din materialele cele mai bune, fiind în acelaşi timp o alcătuire de o frumuseţe aparte, care se folosise de tot ce aveau mai preţios cetăţile învecinate. Corabia este imaginea cetăţii: ea atrage în port mulţi neguţători. Bogăţiile îi erau atât de mari, încât şi-a putut angaja mercenari care să o apere, oameni adunaţi de pe coastele răsăritene ale Mediteranei. Lamentaţia (vv. 25-36) revine la imaginea cetăţii ca o corabie: această reluare a temei poate sugera faptul că vv. 9-11 se datorează unei adăugiri târzii, menită să pună în valoare forţa Tyrului şi, ca în vv. 8-9, să arate că Tyrul şi-a putut aduna oameni din zone îndepărtate care să îl slujească. Lamentaţia se referă la corabia complet echipată şi încărcată, ajunsă în largul mării, unde a fost scufundată de vântul de răsărit. Toţi cei care navigau pe mare i-au jelit

'Tu ai spus:
eu m-am înveşmântat în frumuseţea mea.
4 În inima mării, pentru Beelim,
fiii tăi te-au înveşmântat în frumuseţe.
5 [Din] cedru de Sanir ţi s-a construit,
grinzi din lemn de chiparos ţi-au fost aduse din Liban
ca să-ţi faci catarge de pin.
6 Ţi-au făcut vâslele din [lemn] de Basan,
ţi-au făcut cele sfinte din fildeş,
casele din dumbrăvi – din [lemn din] insulele Chetiin.
7 In subţire cu broderii, din Egipt,
ţi-a fost aşternut,
ca să te învelească în slavă
şi să te înveşmânteze în iacint şi purpură,

---

pieirea, cu semne de mare durere. Aceasta este aşadar o lamentaţie aflată înăuntrul unei lamentaţii, care descrie gloria apusă a Tyrului şi nefericirea lui prezentă.

27,4 „pentru Beelim": text dificil. NETS (după ediţia Ziegler, care citeşte Γοβελιν unde Rahlfs are τῷ Βεελιμ): „In the heart of *the sea of Gobelin* (s.n.), your sons wrapped you with beauty". Brenton: „In the heart of the sea thy sons have *put beauty upon thee for Beelim* (s.n.)". În TM: „În inima mării [sunt] hotarele tale (ebr. *g^{e}bhūlāyk*, rad. *GBL* fiind înţeles de LXX ca nume propriu), cei ce te-au zidit au desăvârşit frumuseţea ta". În continuare, traducătorul LXX a interpretat ebr. *BNYK* ca *b^{e}nēyk*, „fiii tăi", dar TM vocalizează *bonayk*, „constructorii tăi/cei ce te-au zidit".

27,5 În TM: „Din chiparos de Senir ţi-au construit tot bordul, au luat un cedru din Liban spre a-ţi face catarg deasupra ta". ♦ „Sanir" (ebr. *S^{e}nīr*): alt nume, amoreu, pentru muntele Hermon (*vide* Deut. 3,9).

27,6 „cele sfinte..., casele din dumbrăvi...", gr. τὰ ἱερά..., οἴκους ἀλσώδεις...: în TM *litt.* „au făcut [din] fildeş bănci/punte/podoabe (ebr. *QRS*) [încrustate] în merişor/chiparos din insulele *Kittīm*" – text dificil, opţiunea de traducere fiind orientată după Targum. Dacă nu e vorba de o simplă confuzie între ebr. *QRS* şi *QDS*, „sfânt", traducătorul LXX cunoştea probabil semnificaţia cultică a termenului ugar. *qrs*, care desemna un fel de pavilion pentru idoli (Block, 1998, vol. II, p. 59), echivalându-l perifrastic: „cele sfinte... case din dumbrăvi". Adjectivul ἀλσώδης (*litt.* „ţinut păduros") este derivat de la ἄλσος, „dumbravă", care desemnează în LXX exclusiv locurile de închinare idoleşti, „dumbrăvile" sfinte (4Rg. 16,4; 17,10, 2Par. 28,4 etc.) sau orice loc (chiar fără copaci) consacrat unui idol (*vide* LSJ, *s.u.* ἄλσος). ♦ „Chetiin/*Kettīm*" desemnează în primul rând Ciprul, dar şi insulele învecinate.

27,7 „aşternut, ca să te învelească în slavă": TM are „vele, ca să-ţi fie pavilion". ♦ „şi să te înveşmânteze... acoperitori": TM are „iacint şi purpură din insulele *Elīşāh* ţi-au fost acoperământ".

din insulele Elisai:
şi ţi-au fost acoperitori.
8 Iar mai-marii tăi care locuiau în Sidon
şi cei din Arad au ajuns vâslaşii tăi:
înţelepţii tăi, Sor, cei care erau în tine,
aceştia îţi [erau] cârmaci.
9 Bătrânii din Byblos şi înţelepţii lor [care] erau în tine,
aceştia îţi întăreau sfatul;
şi toate corăbiile mării şi vâslaşii lor
lucrau pentru tine până în apusul îndepărtat.
10 Perşi şi lidieni şi libieni
erau în oastea ta,
războinicii tăi
aninau în tine scuturi şi coifuri:
aceştia ţi-au dat slava.
11 Fiii celor din Arad şi oastea ta
erau pe ziduri,
străji în turnurile tale;
îşi aninau tolbele pe creneluri de jur-împrejur:
aceştia ţi-au desăvârşit frumuseţea.
12 Carchedonienii făceau negoţ cu tine, pentru mulţimea puterii tale întregi,
argint şi aur şi fier şi cositor şi plumb ţi-au dat pentru târgul tău. 13 Toată

27,8 „cei din Arad", gr. Αραδιοι: *'Ar^{e}wadh* şi Sidon erau cetăţi feniciene de pe coastă, aflate o vreme sub dominaţia Tyrului. ♦ În TM: „Locuitorii din Sidon şi din *'Ar^{e}wadh* îţi erau vâslaşi, iar înţelepţii tăi, Tyrule, îţi erau ei înşişi marinari".

27,9 „Bătrânii din Byblos": traducătorii Bibliei de la 1688 au fost induşi în eroare de forma specifică în genitiv a numelui propriu, Βυβλίων, şi au interpretat: „cei bătrâni ai cărţilor". ♦ „îţi întăreau sfatul": TM are „îţi reparau spărturile". ♦ „lucrau", *litt.* „erau" (gr. ἐγένοντο). ♦ „în apusul îndepărtat": ἐπὶ δυσμὰς δυσμῶν, *litt.* „apusurile apusurilor": TM are „pentru a-ţi duce mărfurile".

27,10 „războinicii tăi", *litt.* „bărbaţii tăi războinici"; la fel 27,27. ♦ „slava": TM are „splendoarea".

27,12 Prima parte a versetului în TM: „Tarşiş făcea negoţ cu tine pentru belşugul tuturor avuţiilor tale: argint...". Tarşiş: loc geografic identificat nesigur, cel mai probabil în zona Gibraltarului – denumeşte generic ţinuturile aflate la capătul pământului. ♦ „făceau negoţ cu tine", *litt.* „erau negustorii tăi / partenerii tăi de negoţ"; la fel şi *infra*, vv. 15; 17; 18; 20-23. ♦ Adăugirea majoră care separă cele două părţi ale lamentaţiei (vv. 12-24) reprezintă o listă de nume ale popoarelor cu care făcea negoţ Tyrul, popoare aşezate în jurul

Elada şi [ţinuturile] din lungul coastei – acestea negustoreau cu tine suflete
de oameni şi-ţi aduceau marfă vase de aramă. 14 Cai şi călăreţi din casa
Thergama ţi-au dat pentru târgul tău. 15 Fiii rodienilor făceau negoţ cu tine
din insule, [şi] ţi-au sporit marfa, colţi de elefanţi: celor care au venit [la
tine] le-ai dat îndărăt plăţile tale, 16 oameni ca marfă pentru tine, din mulţimea
negoţului tău, smirnă şi broderii din Tharsis şi Ramoth şi Chorchor ţi-au dat
pentru târgul tău. 17 Iuda şi fiii lui Israel făceau negoţ cu tine, în vânzarea de
grâu şi de miruri şi de scorţişoară, şi ţi-au dat mierea dintâi şi untdelemn şi
răşină pentru piaţa ta. 18 Damascul a făcut negoţ cu tine, pentru mulţimea
puterii tale întregi; vin din Chelbon şi lâneturi din Milet. 19 Şi vin ţi-au dat
pentru târgul tău. Din Asel a venit fier lucrat şi este [mişcare de] roată în

---

Mediteranei şi care se întindeau spre răsărit până în Mesopotamia. Scopul listei era acela de a arăta importanţa Tyrului ca putere comercială. Neamurile păgâne sunt indicate fie ca sursă a bunurilor, fie ca origine a unor ofrande dăruite Tyrului. Alcătuirea listei sugerează că Tyrul dezvoltase o politică de comerţ care făcea ca partenerii săi să fie dependenţi de el, iar pieirea cetăţii însemna cu siguranţă o pierdere ireparabilă pentru toţi. Pasajul este dificil atât în LXX, cât şi în TM, iar traducerea este pe alocuri conjecturală.

27,13 „Toată Elada": gr. ἡ Ἑλλὰς καὶ ἡ σύμπασα, *litt.* „Elada şi cea întreagă". TM are aici termenul folosit pentru greci în general, dar care în accepţiune restrânsă se referă la ionieni (*yāwān*). ♦ „Toată... şi [ţinuturile] din lungul coastei": TM are „*Tubhal* şi *Meşekh*", ţinuturi din Asia Mică, probabil Cilicia şi Frigia; alţii însă le identifică cu populaţii din sudul Caucazului.

27,14 „Cai şi călăreţi": TM are „Cai şi armăsari şi catâri". ♦ „casa Thergama": ebr. *Bēyth- Tōgarᵉmāh* – probabil Armenia.

27,15-16 În TM: „Fiii Dedanului făceau negoţ cu tine, mărfurile din multe insule treceau prin mâna ta; îţi aduceau în schimb daruri colţi de fildeş şi [lemn de] abanos. 16 Aram schimba cu tine mulţimea celor lucrate de tine; îţi dădeau ca marfă smaralde, purpură, broderii, in subţire, coral şi agate" (traducere conjecturală a unor termeni rari).

27,16 „oameni": traducătorul LXX a citit *'adam* în loc de *'Aram*. ♦ „din mulţimea negoţului tău", *litt.* „din mulţimea amestecăturii tale". Gr. σύμμικτος înseamnă literal „amestecătură", fiind tradus, în funcţie de context, „piaţă" (de mărfuri amestecate) sau „negoţ" (v. 16; 17; 19; 25; 27; 34).

27,17 „grâu şi de miruri": TM are „grâu de *Minnīth*".

27,18 „pentru mulţimea puterii tale întregi": TM are „pentru mulţimea belşugului bunurilor tale". ♦ Vinul din Chelbon era celebru: apare citat în documente asiriene (*cf.* BJ, nota *ad loc.*).

27,19 În TM, începutul versetului e neclar, probabil corupt. ♦ „este [mişcare de] roată în piaţa ta": traducere conjecturală, *litt.* „este roată (rotire?) în amestecătura ta". NETS: „...and casting are among your sundries". ♦ „[mişcare de] roată": TM are „casie şi trestie".

piaţa ta. 20 [Locuitorii din] Daidan făceau negoţ cu tine, cu vite alese pentru
care. 21 Arabia şi toţi mai-marii din Kedar făceau negoţ cu tine prin mâna ta,
negustoreau cu tine cămile şi berbeci şi miei. 22 Negustorii din Saba şi
Ragma făceau negoţ cu tine cu cele dintâi mirodenii şi pietre nestemate: ei
ţi-au dat aur pentru târgul tău. 23 Charran şi Channa făceau negoţ cu tine.
Assur şi Charman făceau negoţ cu tine, 24 aducând ca marfă [veşminte] viorii
şi comori alese prinse în funii şi [lemn de] chiparos. 25 Corăbii, în care
[navigau] carchedonienii, negustorii tăi, cu mulţime de negoţ, şi erai plină şi
mult încărcată în inima mării.

26 În apă adâncă te-au dus vâslaşii tăi:
suflarea vântului de miazăzi te-a frânt în inima mării.
27 Erau oştirile tale şi câştigul tău şi al pieţelor tale,
şi vâslaşii tăi şi cârmacii tăi şi sfetnicii tăi
şi tot negoţul pentru pieţele tale
şi toţi războinicii tăi care erau în tine
şi toată adunarea din mijlocul tău
vor cădea în inima mării în ziua prăbuşirii tale.
28 La răsunetul strigătului tău,
cârmacii tăi se vor înspăimânta cu [mare] spaimă
29 şi vor coborî din corăbii;
toţi vâslaşii tăi şi năierii şi cârmacii mării vor sta pe uscat.
30 Şi se vor tângui pentru tine cu glasul lor
şi vor striga amarnic
şi-şi vor pune ţărână pe cap
şi se vor culca în cenuşă. [31]
32 Şi vor porni fiii lor bocet pentru tine
şi te vor boci:

27,20 „vite alese pentru care": TM are „ţesături pentru şei de călărit".

27,24 În TM, mărfurile sunt: „veşminte alese, mantii viorii, broderii, covoare/sipete (?) colorate, legate şi întărite cu funii".

27,25 Pentru vv. 25-36, *vide supra*, nota la 27,3. ♦ Primul stih în TM: „Corăbii de Tarşiş îţi purtau mărfurile"; al doilea nu apare în TM.

27,26 „de miazăzi": TM are „de la răsărit".

27,28 În TM: „De glasul strigătului marinarilor tăi se va cutremura uscatul".

27,30 „se vor culca în cenuşă", *litt.* „vor aşterne sub ei cenuşă".

27,31 Întregul verset e dat de Rahlfs în subsol: „Se vor rade în cap pentru tine, se vor încinge cu sac şi vor plânge asupra ta în amărăciunea sufletului, cu jale amară".

27,32 „fiii lor": TM are „în jalea lor" (ebr. *bᵉ-nīhem*); traducătorul LXX a citit *bᵉnēyhem*.

33 Cât câştig ai agonisit din mare?
Ai umplut neamurile din belşugul tău
şi din negoţul tău i-ai îmbogăţit pe toţi regii pământului.
34 Acum eşti frântă în mare
în apă adâncă:
negoţul tău şi toată adunarea din mijlocul tău au căzut,
toţi vâslaşii tăi.
35 Toţi cei care locuiesc în insule
s-au înspăimântat pentru tine
şi regii lor au fost cuprinşi de mare uluire
şi faţa lor s-a udat de lacrimi.
36 Neguţătorii din neamuri au fluierat [a mirare] spre tine:
de pieire ai avut parte
şi nu vei mai fi, în veac.'»"

28 1 Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 2 „Iar tu, fiu al
omului, spune-i mai-marelui din Tyr: «Acestea le spune Domnul:

27,33 „Cât câştig ai agonisit din mare?": TM are „Cine [e] ca Tyrul, pustiită în mijlocul mării?".

27,34 „toţi vâslaşii tăi": nu apare în TM.

27,36 „de pieire ai avut parte", *litt.* „ai ajuns pieire".

28 W. Zimmerli (1983, p. 76) presupune că secvenţa 28,1-10 a fost compusă în vremea când cetatea Tyrului se afla încă sub asediu. ♦ Vv. 1-10 pot fi puse în relaţie cu bocetul din vv. 11-19; reprezintă însă o profeţie independentă, aşa cum o indică secţiunea de formule introductive din vv. 1 şi 11. Profeţia originară apare aici într-o formă extinsă, în care secvenţa vv. 3-5 ar putea fi o adăugire care separă cele două părţi ale profeţiei prin explicarea felului în care regele Tyrului a dobândit o asemenea poziţie încât îndrăzneşte să se considere o divinitate. Cetatea, identificată cu regele său, a comis un *hybris*: pretinde să depăşească limitele condiţiei umane – *vide* şi Gen. 3. ♦ Structura judecăţii formulate în vv. 1-10 este similară profeţiilor rostite împotriva neamurilor păgâne în cap. 25, începând cu motivaţia judecăţii (vv. 2-5) şi trecând apoi la cuvintele judecăţii (vv. 6-10). Acuzaţia este aceea că mai-marele (conducătorul), în aroganţa sa, s-a crezut zeu şi s-a întronat ca un zeu. Unele culturi ale Antichităţii orientale considerau că regele este un zeu, dar o asemenea concepţie şoca tradiţia monoteistă iudaică. Se admite (vv. 3-5) că regele era înţelept şi că înţelepciunea l-a făcut să câştige bogăţie şi faimă, dar trufia conducătorului avea să-i atragă judecata divină. „Neamurile" aveau să-l atace şi să-l nimicească, demonstrând că nu era un zeu (vv. 6-10). Scopul judecăţii lui Dumnezeu asupra Tyrului este formulat în v. 10, în fraza conclusivă. Domnul lui Israel are puterea de a rosti judecata asupra Tyrului şi conducătorului lui şi de a o împlini.

Pentru că inima ta s-a semeţit
şi ai spus 'Dumnezeu sunt eu,
m-am sălăşluit în sălaşul lui Dumnezeu,
în inima mării',
[în vreme ce] tu eşti om şi nu Dumnezeu,
dar ţi-ai aşezat inima de parcă [era] inima lui Dumnezeu...
3 Eşti tu cumva mai înţelept decât Daniel?
Nu te-au învăţat cei înţelepţi cu ştiinţa lor?
4 Oare în ştiinţa ta ori în chibzuinţa ta
ţi-ai dobândit puterea şi aurul şi argintul din cămările tale?
5 Prin ştiinţa ta multă şi prin negoţul tău
ţi-ai sporit puterea:
inima ta s-a semeţit în puterea ta.
6 De aceea, acestea le spune Domnul:
Fiindcă ţi-ai aşezat inima
de parcă [era] inima lui Dumnezeu,
7 de aceea, iată: Eu aduc asupra ta
molime străine de la neamuri:
îşi vor scoate săbiile împotriva ta
şi împotriva frumuseţii ştiinţei tale
şi-ţi vor aşterne frumuseţea întru nimicire
8 şi te vor doborî
şi vei muri de moartea celor loviţi
în inima mării.
9 Vei vorbi [atunci] cumva, zicând: 'Dumnezeu sunt eu',
dinaintea celor care te nimicesc?

28,2 „ţi-ai aşezat", *litt.* „ţi-ai dat". ♦ În mitologia canaanită, sălaşul divin este desemnat în mod obişnuit prin „muntele de la miazănoapte"; *vide* Ps. 47,2; Is. 14,13.

28,3 În TM: „Iată, tu eşti mai înţelept decât *Dan'el* şi nici o taină nu-ţi este ascunsă". Pentru *Dan'el*, *vide* nota la 14,14.

28,4 „puterea": gr. δύναμις echivalează ebr. *ḥayil*, „putere", „bogăţie". La fel şi la vv. 4-5. Mai sus (27,10) am tradus termenul gr. prin „oaste".

28,5 Unii editori (NETS, de exemplu) adoptă şi pentru acest verset punctuaţia interogativă.

28,7 „molime străine de la neamuri": TM are „străini, cele mai înfricoşătoare neamuri". La fel la v. 30,11.

28,8 „te vor doborî": TM are „te vor coborî în groapă".

28,9 TM are în plus, la final: „în mâna celor care te străpung".

Tu eşti om, nu Dumnezeu.
În gloata [10] celor netăiaţi împrejur
vei pieri în mâinile străinilor:
căci Eu am grăit», spune Domnul."
11 Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 12 „Fiu al omului,
porneşte bocet pentru mai-marele Tyrului şi spune-i: «Acestea le spune
Stăpânul [meu], Domnul:

28,11 W. Zimmerli (1983, p. 89) datează secvenţa 28,11-19 considerând că aici Iezechiel aşteaptă căderea cetăţii Tyr, contopită cu figura regelui ei. ♦ În această lamentaţie, regele Tyrului este comparat cu omul primordial – *vide* Gen. 2 şi 3. În ambele episoade este vorba despre o stare originară de perfecţiune, despre o grădină a lui Dumnezeu, despre un păcat şi o izgonire în moarte, despre un heruvim. Diferenţele sunt însă semnificative: faţă de cuplul paradiziac, lamentaţia lui Iezechiel are un singur personaj; imaginea grădinii apare în ambele episoade, dar la Iezechiel atenţia se concentrează asupra muntelui; regele din Tyr este, în faza perfecţiunii lui, bogat împodobit, în vreme ce Adam şi Eva sunt goi; la Iezechiel pedeapsa constă nu doar în alungarea din paradis, ci şi în mistuirea prin foc. ♦ În contrast cu secvenţa vv. 1-10, personajul dominant aici pare să fie regele însuşi, nu cetatea reprezentată de el. ♦ Printr-o utilizare acomodată a textului, tradiţia creştină a aplicat acest pasaj lui Lucifer, îngerul căzut. *Cf.* şi Is. 14,12--15, unde este vorba de regele Babilonului.

28,12 *Vide supra*, nota la 15,1. ♦ Tyrul constituie singura excepţie între cele şapte neamuri menţionate de Iezechiel în profeţiile împotriva neamurilor străine, prin aceea că motivele condamnării lui nu sunt acţiuni negative împotriva lui Iuda. Tyrul şi Iuda nu au avut graniţe comune şi au întreţinut relaţii bune de-a lungul celei mai mari părţi a istoriei lor. Cu toate acestea, Tyrul apare într-o serie de profeţii împotriva neamurilor păgâne care îi include pe cei mai răi duşmani ai lui Iuda: Ammon, Moab, Edom şi cetăţile filistene, iar cele trei capitole dedicate acestei cetăţi sunt mai lungi decât profeţiile împotriva celor patru neamuri puse laolaltă. Numai profeţiile împotriva Egiptului din capitolele 29-32 sunt mai lungi decât ele, formulând clar motivul condamnării: Egiptul a fost un aliat politic pe care nu se putea conta. Motivaţia oracolelor împotriva Tyrului este complexă, implică factori economici, politici, sociali şi religioşi; restrângerea negoţului lui Iuda şi stagnarea economică au fost rezultatul direct al politicilor economice şi al practicilor comerciale ale Tyrului. Metalele şi caii erau bunurile de care Iuda avea cel mai mult nevoie, iar Tyrul exercita practic un monopol asupra negoţului lor. Tyrul a colaborat cu Asiria, Egiptul şi Babilonul, imperii care şi-au exercitat puterea asupra regatelor evreieşti de la mijlocul secolului al VII-lea până în prima jumătate a secolului al VI-lea. A intrat în relaţii de parteneriat cu filistenii, a întreţinut relaţii economice cu Edomul şi a fost parte a comerţului arab. Faptul că regatul lui Iuda era lipsit deopotrivă de metale strategice (fier, cupru, nichel) şi de metale de tribut (argint, aur), laolaltă cu controlul Tyrului asupra traseelor pe uscat şi pe mare şi monopolul lui asupra materiilor prime şi accesoriilor i-au

Tu [ai fost] pecetea asemănării
şi cununa frumuseţii,
13 în desfătarea grădinii lui Dumnezeu erai;
ţi-ai pus toate pietrele nestemate,
sardiu, şi topaz, şi smarald,
şi granat, şi safir, şi iaspis,
şi argint, şi aur, şi liguriu,
şi agat, şi ametist,
şi chrisolit, şi beril, şi onix,
şi ţi-ai umplut de aur cămările şi tainiţele din tine,
din ziua când ai fost zidit.
14 Lângă heruvim te-am aşezat,
pe muntele sfânt al lui Dumnezeu,
erai în mijlocul pietrelor de foc.
15 Tu erai fără cusur în zilele tale,
din ziua în care ai fost zidit
până când s-au găsit nelegiuiri în tine.
16 De la belşugul negoţului tău
ţi-ai umplut cămările de nelegiuire şi ai păcătuit:
şi ai fost rănit [de moarte] de la muntele lui Dumnezeu
şi heruvimul te-a scos din mijlocul pietrelor de foc.
17 Inima ta s-a semeţit din pricina frumuseţii tale,

permis acestuia să blocheze accesul lui Iuda la resursele de care avea nevoie. ♦ Origen explică pericopa 28,12-23 în Omilia XIII; *vide* Notele complementare la Iezechiel.

28,13 Lista pietrelor preţioase e mai scurtă în TM, dar identificarea lor este, oricum, dificilă. ♦ „granat" – *vide* nota la 10,9. ♦ „liguriu": termenul λιγύριον mai apare în LXX numai în Ex. 28,19 (*vide* nota) şi 36,19(39,12); LEH îl echivalează cu sintagma „stone of Liguria". ♦ Finalul versetului e dificil în TM; după „aur", care e plasat la sfârşitul enumerării pietrelor, textul s-ar putea traduce: „lucrătura tamburinelor şi flautelor tale ţi-a fost pregătită în ziua în care ai fost creat".

28,14 „Lângă heruvim te-am aşezat", *litt.* „cu heruvimul"; se poate înţelege şi „împreună cu heruvimul". TM are „Tu [erai] un heruvim cu aripile întinse (trad. conj.; alţii traduc «uns») ocrotitor".

28,16 „şi heruvimul te-a scos din mijlocul...": TM are „te-am alungat pe tine, heruvim ocrotitor, din mijlocul...".

28,17 „pentru mulţimea greşelilor tale": nu apare în TM. ♦ „spre pilduire": gr. παραδειγματισθῆναι, „a pedepsi public pentru a da un exemplu", „a expune pe cineva oprobriului public".

s-a stricat ştiinţa ta din pricina frumuseţii tale;
pentru mulţimea greşelilor tale te-am aruncat la pământ,
te-am aşezat dinaintea regilor spre pilduire.
18 Prin mulţimea păcatelor tale
şi a strâmbătăţilor din negoţul tău,
ai întinat cele sfinte ale tale;
voi scoate foc din mijlocul tău
şi el te va mistui;
şi te voi preface în cenuşă pe pământul tău,
dinaintea tuturor celor care te privesc.
19 Şi toţi cei care te cunosc dintre neamuri
se vor înspăimânta pentru tine:
de pieire ai avut parte
şi nu va mai rămâne nimic, în veac.»"
20 Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 21 „Fiu al omului,
aţinteşte-ţi faţa înspre [cetatea] Sidon, proroceşte împotriva ei 22 şi grăieşte:
«Acestea le spune Domnul:
Iată: Eu [sunt] împotriva ta, Sidoane,

28,19 „de pieire ai avut parte", *litt.* „ai ajuns pieire"; TM are „ai ajuns de spaimă".

28,20 W. Zimmerli (1983, p. 99) consideră că secvenţa 28,20-26 este apropiată, prin limbaj şi opţiunile imagistice, de profeţiile mai vechi ale lui Iezechiel, manifestând în acelaşi timp trăsăturile caracteristice şi originare ale limbajului acestuia. ♦ Sidonul (astăzi Saida) era o cetate feniciană pe coasta mediteraneană, la nord de Tyr. Nu există indicii ale vreunei acţiuni întreprinse de Sidon care să justifice judecarea cetăţii şi condamnarea ei la distrugere. A făcut parte dintre neamurile care au plănuit, împreună cu Iuda, eliberarea de Babilon, în 593 î.H. (Ier. 27,1-8). Este posibil ca secvenţa construită în jurul Sidonului să fie o adăugire menită să completeze profeţiile rostite împotriva vecinilor lui Iuda.

28,22 Recurenţa formulelor introductive în vv. 22, 23, 24 şi 26 dezvăluie caracterul compozit al acestei secţiuni (*vide* J. Wevers, *ad loc.*). Prima secvenţă este o profeţie împotriva Sidonului, lipsită însă de invectiva care apare de obicei la Iezechiel în profeţiile împotriva neamurilor (*cf.* 25,3.6.8.12.15; 26,2; 28,2); profeţia aceasta este de mici dimensiuni: un singur verset (de adresare directă), în care este inclusă formula de recunoaştere. Adăugirile din finalul vv. 22 şi 23 sunt compuse din expresii tipice lui Iezechiel, care se încheie cu formula de recunoaştere. V. 24 este la rândul său o adăugire care nu se mai referă strict la Sidon, ci este concluzia seriei de prorociri din capitolele 25–28 referitoare la neamurile vecine cu casa lui Israel. Secţiunea se încheie (v. 25) cu o profeţie, probabil de dată târzie, care se întemeiază cu precădere pe pasaje din capitolele 34–39, asupra reunirii lui Israel, într-un viitor al siguranţei şi prosperităţii.

şi Mă voi preamări în tine
şi vei cunoaşte că Eu sunt Domnul
atunci când voi face judecăţi asupra ta
şi Îmi voi arăta sfinţenia întru tine.
23 Sânge şi moarte
pe străzile tale
şi vor cădea în tine cei răniţi de sabie
jur-împrejurul tău;
şi vor cunoaşte că Eu sunt Domnul.
24 Şi nu vor mai fi pentru casa lui Israel ghimpe de amărăciune şi spin de
durere de la nici unul dintre cei din jurul lor, care i-au dispreţuit; şi vor
cunoaşte că Eu sunt Domnul.»" 25 Acestea le spune Stăpânul [meu],
Domnul: „Şi-l voi aduna pe Israel dintre neamurile [păgâne] pe la care a
fost risipit, şi-Mi voi arăta sfinţenia întru el dinaintea popoarelor şi a
neamurilor [păgâne]. Şi [cei din casa lui Israel] vor locui pe pământul lor,
pe care l-am dat robului meu Iacob, 26 şi vor locui pe el întru nădejde şi vor
dura case şi vor sădi vii şi vor locui întru nădejde când voi face judecată
pentru toţi cei dimprejurul lor care i-au dispreţuit: şi vor cunoaşte că Eu
sunt Domnul Dumnezeul lor şi Dumnezeul părinţilor lor."

29 1 În anul al zecelea, în luna a zecea, în prima [zi] a lunii, a fost
cuvântul Domnului către mine, zicând: 2 „Fiu al omului, aţinteşte-ţi faţa

28,24 „ghimpe de amărăciune": TM are „ghimpe înţepător".

28,25 „întru el": greaca are pluralul, traducând literal din ebraică, unde acordul se face după sens.

28,26 „şi Dumnezeul părinţilor lor": nu apare în TM.

29,1 „anul al zecelea..." = decembrie 588 – ianuarie 587 î.H. ♦ W. Zimmerli (1983, pp. 115-116) plasează secvenţa 29,1-16 în mediul refugiaţilor la Babilon. ♦ Editorul cărţii lui Iezechiel a adunat în pericopa 29,1–32,32 (*vide* J. Wevers, *ad loc.*) şapte prorociri împotriva Egiptului, dintre care una singură este lipsită de indicaţia de datare (30,1-19), iar una se află în afara secvenţei cronologice (29,17-21). Ca şi Ieremia, Iezechiel formulează împotriva Egiptului mai multe profeţii decât împotriva oricărui alt neam; o explicaţie poate fi faptul că Egiptul era duşmanul cel mai puternic al lui Nabucodonosor, iar acesta din urmă reprezenta instrumentul prin care Dumnezeu Îşi pedepsea poporul ales, dar şi pe vecinii lui Israel. ♦ „prima [zi]": TM are „a douăsprezecea zi". ♦ Pentru interpretarea indicaţiilor cronologice din profeţiile împotriva Egiptului în funcţie de ciclul pascal, *vide* Van Goudoever (1986, p. 344).

29,2 Prima dintre prorocirile împotriva Egiptului (vv. 2-6) arată că destinatarul este Faraonul, simbolizat de un monstru care îşi avea sălaşul în Nil. Monstrul acvatic ar

înspre Faraon, regele Egiptului, şi proroceşte împotriva lui şi împotriva
întregului Egipt şi grăieşte: 3 «Acestea le spune Domnul:
Iată: Eu [sunt] împotriva lui Faraon,
balaurul cel mare ce şade în mijlocul râurilor lui
spunând: 'Ale mele sunt râurile
şi eu le-am făcut.'
4 Iar Eu îţi voi pune laţuri la fălci
şi voi lipi peştii râului tău de coastele tale,
şi te voi scoate din mijlocul râului tău
pe tine şi pe toţi peştii râului tău,
5 şi te voi arunca degrabă pe tine
şi toţi peştii râului tău.
Pe faţa câmpiei vei cădea şi nu vei fi adunat şi nu vei fi acoperit,
[ci] te-am dat sălbăticiunilor pământului şi păsărilor cerului drept mâncare.
6 Şi vor cunoaşte toţi cei care locuiesc în Egipt
că Eu sunt Domnul,
pentru că ai fost toiag de trestie
pentru casa lui Israel.
7 Când te prindeau în mână, te frângeai;

putea fi crocodilul, dar ar putea fi şi unul dintre monştrii legendari în care erau concentrate puterile duşmane lui Dumnezeu (*vide* Ps. 73,13-14). Judecata formulată este prilejuită de mândria Faraonului, care pretindea că este creatorul Nilului şi proprietarul lui. De aceea el urmează să fie tras afară pentru a fi devorat de fiare. În felul acesta, el va fi dezonorat în moartea sa şi, pentru că nu va avea parte de o înmormântare după cuviinţă, i se va refuza viaţa de apoi. Dumnezeu va fi atunci recunoscut de Egipt ca Domn. ♦ Faraonul de atunci era Hophra (588-570 î.H.).

29,3 „râurilor": ebr. *yᵉ'orīm*, „braţele (Nilului)" – împrumut din egipteană. La fel şi în versetele următoare. ♦ „eu le-am făcut": TM are „eu m-am făcut". Expresie unică în ebraică; se presupune că traduce o formulă egipteană clasică în care zeul Soare, căruia îi este asimilat Faraonul, proclamă că a început să existe prin sine însuşi. Textul însă nu e foarte sigur; la v. 9 şi în siriacă formularea este ca în LXX (*cf.* TOB, nota *ad loc.*). ♦ Pentru monologul împotriva Faraonului, *cf.* Ier. 46,8 TM.

29,4 „coastele": gr. πτέρυγες, *litt.* „aripi", „înotătoare". TM are „solzii".

29,5 „te voi arunca degrabă": TM are „te voi lepăda în pustiu".

29,6 Pentru imaginea Egiptului ca toiag ce se frânge, *cf.* Is. 36,6. ♦ A doua profeţie de distrugere prin sabie şi pustiire a pământului este formulată împotriva Egiptului (vv. 6-9) pentru că acesta l-a sprijinit făţarnic pe Israel, fără să-i ofere însă ajutorul de care avea nevoie.

iar când fiece mână se strângea împotriva lor şi ei se sprijineau pe tine,
te rupeai şi le frângeai mijlocul.»
8 De aceea, acestea le spune Domnul: «Iată: Eu aduc sabie împotriva ta
şi voi nimici din tine oameni şi dobitoace; 9 şi va fi ţara Egiptului nimicită
şi pustie şi vor cunoaşte că Eu sunt Domnul, pentru că tu ai spus: 'Râurile
ale mele sunt şi eu le-am făcut.' 10 De aceea, iată: Eu [sunt] împotriva ta şi
împotriva tuturor râurilor tale şi voi da ţara Egiptului la pustiire şi la sabie şi
la nimicire de la Magdol şi Syene şi până la hotarele etiopienilor. 11 Nu va
mai trece prin ea picior de om şi nici picior de dobitoc nu o va străbate şi nu
va fi locuită patruzeci de ani. 12 Şi voi da pământul în paragină, în mijlocul
unei ţări pustiite; şi cetăţile ei vor fi printre cetăţile pustiite patruzeci de ani;
şi-i voi împrăştia pe egipteni printre neamuri şi-i voi vântura prin ţări.»
13 Acestea le spune Domnul: «[Dar] după patruzeci de ani îi voi aduna
pe egipteni dintre neamurile [păgâne] pe la care au fost risipiţi, 14 şi voi

29,7 „iar când fiece mână se strângea împotriva lor": TM are „şi le sfâşiai tot umărul". J. Wevers (*ad loc.*) observă că este mai logică lecţiunea Septuagintei, pentru că din pricina toiagului şubred are de suferit doar mâna care îl prinde.

29,9 A treia profeţie antiegipteană (vv. 9-12) este îndreptată împotriva pretenţiei trufaşe a Faraonului că ar fi fost creatorul Nilului. De aceea Egiptul urmează să fie distrus şi transformat în deşert de la Magdol (v. 29,10; *vide infra*, 30,6), în partea de nord-est, până la Syene (astăzi – Assuan), în sud, adică pe toată întinderea lui. Pământul va rămâne pustiit vreme de patruzeci de ani şi poporul lui va fi risipit printre neamuri, pedeapsă pe care o împărtăşeşte cu Iuda.

29,10 Pentru prorocirea că ţara Egiptului va ajunge în paragină, *cf.* Ier. 44,6 TM.

29,11 O pedeapsă cu durata de patruzeci de ani fusese menţionată în 4,6, iar aici este reluată cu aplicare la Egipt; Wevers (*ad loc.*) pune în legătură cele două pasaje, atribuindu-le aceluiaşi redactor.

29,12 „Şi voi da pământul în paragină, în mijlocul unei ţări pustiite": TM are „Şi voi face din ţara Egiptului pustiire în mijlocul unor ţări pustiite". ♦ „pe egipteni", *litt.* „Egiptul". La fel şi la 30,23.

29,13 Vv. 13-16 conţin o încheiere care are rolul de a preciza sfârşitul pedepsei pentru Egipt, după patruzeci de ani. Ca şi Iuda, Egiptul urmează să fie restabilit, iar poporul lui va fi adus îndărăt. Egiptul nu va mai fi niciodată un neam însemnat, ci va rămâne un regat umil, care să nu-l mai ispitească pe Israel să-i ceară ajutorul. Această notă sugerează că scopul divin nu era numai distrugerea celor care din trufie se declaraseră divinităţi creatorare, ci şi reechilibrarea dreptăţii şi readucerea acasă a celor pedepsiţi.

29,14 „Pathure": TM are „Pathros" – transcriind eg. *Po-to-resi*, ţinut din sudul Egiptului (*cf.* TOB, nota *ad loc.* şi la Gen. 6,14, unde greaca are o transcriere mai apropiată de

întoarce robia egiptenilor şi-i voi sălăşlui în ţinutul Pathure, în ţinutul de
unde au fost luaţi; şi va fi un regat umil, [15] mai prejos de toate regatele,
nicicum nu se va mai semeţi asupra neamurilor; şi îi voi împuţina, ca să nu
fie mai mulţi între neamuri. [16] Şi nu vor mai fi nicidecum pentru casa lui
Israel temei de încredere care să amintească de nelegiuirea [săvârşită]
atunci când umblau după ei: şi vor cunoaşte că Eu sunt Domnul.»"

[17] Şi a fost [aşa:] în anul al douăzeci şi şaptelea, în prima [zi] a lunii
întâi: a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [18] „Fiu al omului,
Nabucodonosor, regele Babilonului, şi-a pus oastea la trudă grea împotriva
Tyrului: fiece cap [ajunsese] pleşuv şi fiece umăr julit, dar n-a avut plată
nici el şi nici oastea lui de pe urma Tyrului pentru truda grea cu care au
trudit." [19] Acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: „Iată, îi dau lui
Nabucodonosor, regele Babilonului, ţara Egiptului şi va jefui ce e de jefuit
în ea şi va prăda ce e de prădat în ea şi [aceasta] va fi plata pentru oastea
lui. [20] Pentru slujba cu care a trudit împotriva Tyrului, i-am dat ţara
Egiptului." Acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: [21] „În ziua aceea se
va ridica o putere pentru toată casa lui Israel şi ţie îţi voi da să deschizi gura
în mijlocul lor şi vor cunoaşte că Eu sunt Domnul."

---

forma ebraică). ♦ „regat": gr. ἀρχή înseamnă *litt.* „început", „origine", dar are frecvent şi sensul de „primă putere", *i.e.* stăpânire, guvernare, regat, armată etc.

29,16 „temei de încredere": ca şi predecesorii săi (Os. 7,11; Is. 30,2-3; Ier. 2,18; 42,15 TM etc.), Iezechiel critică politica alianţelor cu Egiptul: falsele nădejdi puse în marile puteri vecine indică lipsa de încredere în Domnul.

29,17 W. Zimmerli (1983, p. 118) se foloseşte în datarea secvenţei 29,17-21 de un argument intern: începutul celui de-al douăzeci şi şaptelea an al lui Iehonia (26 aprilie 571 î.H.). ♦ Secvenţa vv. 17-21 conţine atât o formulă conclusivă (v. 20), cât şi o formulă de recunoaştere (v. 21); J. Wevers (*ad loc.*) consideră că v. 21 este o extindere târzie, care interpretează distrugerea Egiptului ca vremea restauraţiei pentru Israel şi recunoaşterea deplină a misiunii profetului. ♦ Pentru imaginea Egiptului încredinţat unui stăpân aspru, *cf.* Is. 19,4.

29,18 „julit": gr. μαδῶν – transcriere aproximativă a unui cuvânt ebraic. ♦ La finalul versetului, TM are în plus „împotriva ei (= cetăţii)". ♦ Asedierea Tyrului a durat treisprezece ani, dar oştirea babiloniană nu a reuşit să-l cucerească.

29,19 Nabucodonosor nu a reuşit să cucerească Egiptul, dar, în campania pe care a dus-o împotriva faraonului Amosis, armata lui a jefuit tot ce s-a putut.

29,20 TM are în plus, la final, „[truda pe] care au săvârşit-o pentru Mine".

29,21 „putere", *litt.* „corn" – semitism. ♦ Pentru prorocirea că Egiptul va învăţa să-l cunoască pe Dumnezeu, *cf.* Is. 19,21.

30 [1] Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [2] „Fiu al omului,
proroceşte şi zi: «Acestea le spune Domnul:
Vai, vai, ziua [aceea]!
3 Căci este aproape ziua Domnului,
ziua [care] va fi capătul neamurilor.
4 Şi va ajunge sabia asupra egiptenilor
şi va fi tulburare în Etiopia;
şi răniţi vor cădea în Egipt
şi se vor prăbuşi temeliile.
5 Perşi şi cretani şi lydieni şi libieni şi toţi cei amestecaţi

---

30 Pentru pasajul 30,1-19, W. Zimmerli (1983, pp. 127-128) îl citează pe Gustav Jahn (*Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt*, Pfeiffer, Leipzig, 1905, p. 213), care consideră că pasajul prezintă repetiţii şi imitaţii ale altor pasaje; ar putea fi adăugirea unei mâini de mai târziu, pentru care descrierea prăbuşirii Egiptului din cap. 29 părea insuficientă. W. Zimmerli consideră că cel puţin profeţia din vv. 10-12 datează din timpul vieţii lui Nabucodonosor, presupunând că este chiar anterioară campaniei din al treizeci şi şaptelea an al lui. ♦ Profeţiile împotriva Egiptului prezintă indicaţii cronologice cu excepţia celei de faţă (1-19) – *vide supra*, nota la v. 29,1. Analizând dispunerea formulelor de recunoaştere şi a celor conclusive, J. Wevers (*ad loc.*) identifică prima profeţie din această secvenţă în vv. 2-9, aceasta fiind o profeţie încheiată cu două formule conclusive; a doua profeţie este formulată în vv. 10-12: pare o prelucrare întemeiată pe cap. 29 (menţionarea lui Nabucodonosor reflectă profeţia din 29,17-21, iar secarea Nilului este o reluare a vv. 29,9-12); ultima profeţie, vv. 13-19, reprezintă un catalog erudit, dar confuz al unor cetăţi din Egipt (o listă similară apare în Mich. 1,10-15): ordinea în care se succedă cetăţile enumerate aici nu are nici o legătură cu dispunerea lor geografică şi pare să indice o cunoaştere vagă a acestui spaţiu.

30,2 Secvenţa 30,2-4.6 este un poem (*vide* Biggs, 1996, p. 92) care proclamă „ziua Domnului" pentru Egipt. Aceasta ar fi o zi de judecată şi pustiire pentru Egipt, aşa cum prevestise profetul şi pentru Iuda (vv. 7,5-14). Întregul Egipt urmează să fie nimicit, laolaltă cu cei care l-au susţinut. Referirea la tulburarea ce urma să se producă în Etiopia este o recunoaştere a relaţiilor strânse dintre Egipt şi această ţară, pe care nimicirea prorocită ar fi lăsat-o fără protecţie şi fără sprijin în comerţ. V. 5 este interpretat ca o adăugire a cărei apariţie a fost determinată tocmai de menţionarea Etiopiei: perşii, cretanii, lydienii şi libienii sunt înşiraţi aici sub capul de serie reprezentat de Etiopia, ca neamuri pe care căderea Egiptului le-ar şubrezi cu totul, aducându-le pieirea.

30,3 „ziua [care] va fi capătul neamurilor": TM are „ziua înnorată, vremea neamurilor".

30,4 După „Egipt", TM are în plus „îi vor fi jefuite bogăţiile".

30,5 În TM: „Etiopieni, Put şi Lud [= populaţii de pe teritoriul Libiei de azi], tot amestecul [dar *'RB* s-ar putea referi şi la arabi], Kubh [necunoscut, s-a propus emendarea în *Lubh* = Libia] şi fiii ţării legământului [ţării aliate?] vor cădea de sabie împreună cu ei".

și dintre fiii legământului Meu vor cădea de sabie, atunci.
6 Și vor cădea sprijinitoarele Egiptului
și se va coborî sfruntarea tăriei lui
de la Magdol până la Syene;
vor cădea de sabie atunci – spune Domnul.
7 Și va fi pustiit în mijlocul ținuturilor pustiite
și cetățile lor vor fi în mijlocul cetăților pustiite.
8 Și vor cunoaște că Eu sunt Domnul,
când voi trimite foc asupra Egiptului
și [când] vor fi sfărâmați toți cei care-i veneau în ajutor.
9 În ziua aceea vor porni soli grăbindu-se să nimicească Etiopia și va fi
tulburare între ei în ziua Egiptului, căci, iată: a sosit.»" 10 Acestea le spune
Stăpânul [meu], Domnul:
„Voi da pieirii mulțimea egiptenilor
prin mâna lui Nabucodonosor, regele Babilonului,

30,6 TM atestă în acest verset o formulă introductivă; Wevers consideră (*ad loc.*) că are caracter secundar, de vreme ce nu se reflectă în traducerea grecească.

30,7-8 O dezvoltare a poemului de la începutul capitolului; v. 7 reia datele topografice din v. 29,12, într-o subliniere puternică a caracterului total pe care îl va avea nimicirea Egiptului și a celor ce îi erau alături; aceeași intensificare prin revenire se obține, în interiorul versetului, din dublarea expresiilor, într-un stil caracteristic cărții lui Iezechiel; varianta grecească (ἐρημωθήσεται ἐν μέσῳ χωρῶν ἠρημωμένων... αἱ πόλεις... ἐν μέσῳ πόλεων ἠρημωμένων...) este încărcată de termeni care se repetă, echivalând în felul acesta un model ebraic marcat el însuși de simetrii și repetiții: „...cele mai pustii dintre ținuturile pustii... cele mai părăsite dintre cetățile părăsite"; Amos 1,4 recurge la termeni asemănători pentru a prezice pedepsirea neamurilor străine, în urma căreia Dumnezeu va fi recunoscut ca Domn.

30,9 În TM: „În ziua aceea vor ieși soli de la Mine în corăbii ca să îngrozească Etiopia [ce se simte] în siguranță și va fi groază la ei în ziua Egiptului, căci, iată, a sosit". ♦ V. 9 aduce o nouă lărgire a poemului despre pieirea Egiptului, cu o revenire la Etiopia. Pentru episodul solilor trimiși pe mare din Etiopia la Ierusalim, *vide* Is. 18; în pasajul de față, direcția soliei este schimbată: solii pleacă din preajma Domnului spre Etiopia, iar călătoria lor este asociată cu vestirea distrugerii Egiptului, căruia i se apropiase ceasul din urmă.

30,10 Vv. 10-12 au aspectul unui poem care reia teme din cap. 29; segmentul descrie felul în care este nimicit Egiptul. Sfârșitul îi este adus de Nabucodonosor, care, mânat de Dumnezeu, distruge țara cu sabia (*vide supra*, 29,17-21), și direct de Dumnezeu, care seacă Nilul și aduce uscăciune țării (*cf.* 29,9-12): în ambele situații este recognoscibilă intervenția divină.

11 a acestuia și a poporului său;
molime [sunt] trimise de la neamuri, ca să dea pieirii țara;
și vor scoate toți săbiile împotriva Egiptului
și se va umple țara de cei loviți.
12 Și le voi face râurile pustii
și voi da pieirii țara
și [îi voi da] belșugul în mâinile străinilor.
Eu, Domnul, am grăit."
13 Căci acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul:
„Îi voi da pieirii pe cei mari de la Memphis
și pe întâi-stătătorii din țara Egiptului
și nu vor mai fi.
14 Și voi da pieirii ținutul Pathure
și voi trimite foc asupra Tanisului
și voi împlini pedeapsă în Diospolis.
15 Și Îmi voi revărsa mânia asupra Saisului,
tăria Egiptului,
și voi da pieirii mulțimea din Memphis.
16 Și voi trimite foc asupra Egiptului

30,11 „molime [sunt] trimise de la neamuri": *vide* nota la 28,7.

30,12 După „pustii", TM are în plus „și voi vinde țara în mâna celor răi". ♦ Pentru prorocirea că cetățile Egiptului vor fi părăsite și își vor pierde locuitorii, *cf.* Ier. 46,8 TM.

30,13 În TM stihul al doilea: „Voi da pieirii idolii și voi nimici zeii din Noph (= Memphis)". ♦ „întâi-stătătorii": TM are „prințul". La sfârșitul versetului, TM are în plus: „voi da spaimă în țara Egiptului". ♦ „pe cei mari": gr. μεγιστᾶνας; termenul, folosit mai ales la plural, desemnează nobilii; mărturia TM indică aici posibila lui interpretare ca „zei", „imagini ale zeilor". ♦ Pentru lista cetăților Egiptului, *cf.* Is. 19,13 și Ier. 44,1 TM. ♦ Poemul final (vv. 13-19) al acestei secțiuni reia ideea că Egiptul va fi nimicit fără a mai rămâne nimic de pe urma lui. Lista cetăților lui și a regiunilor este marcată de indicarea precisă a soartei fiecăreia. Cele mai multe sunt plasate geografic în delta Nilului, dar imaginea este de acoperire totală a teritoriului egiptean. Punctul central de interes al poemului este afirmația că judecata și distrugerea care îi urmează sunt rezultatul direct al intervenției lui Dumnezeu, cel ce stăpânește cursul istoriei. Textul afirmă cu putere că Dumnezeul lui Israel este stăpân și peste celelalte neamuri. Distrugerea unui neam străin se transformă încă o dată în mesaj de speranță pentru poporul aflat în exil.

30,14 „Tanis", ebr. *Ṭo'an*: oraș din delta Nilului; „Diospolis", ebr. *No'* = Teba.

30,15 „Îmi voi revărsa mânia": imaginea apare frecvent în cartea lui Iezechiel; *vide infra*, nota la 39,29. ♦ „Sais", ebr. *Sîn*: fortăreață din deltă. ♦ „Memphis": în TM este iarăși *No'* (= Teba).

și Syene se va tulbura amarnic
și în Diospolis va fi prăbușire
și apele se vor revărsa.
17 Tinerii din Heliopolis și Bubastos vor cădea de sabie
și femeile vor porni în robie.
18 Și în Taphne se va întuneca ziua
când voi zdrobi acolo sceptrele Egiptului
și îi va pieri acolo sfruntarea tăriei;
[un] nor o va acoperi,
iar fiicele ei vor fi luate roabe.
19 Și voi face judecată în Egipt;
și vor cunoaște că Eu sunt Domnul."

20 Și a fost [așa:] în anul al unsprezecelea, în luna întâi, în [ziua] a șaptea
a lunii: a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 21 „Fiu al omului, am

30,16 Pentru prorocirea că asupra Egiptului se vor abate focul și sabia deodată, *cf.* Ier. 43,11 TM.

30,17 „Heliopolis" (ebr. *'On*, vocalizat în TM ca *'āwen* = „ticăloșie") și „Bubastos" (ebr. *Pī-Bheseth*): orașe din Egiptul de Jos.

30,18 „Taphne", ebr. *Taḫpanḫes*: oraș la răsărit de deltă.

30,20 W. Zimmerli (1983, p. 139) analizează pasajul 30,20-26 din punct de vedere cronologic, detaliind informațiile interne: v. 20 se plasează în ultima fază a asediului Ierusalimului, iar vv. 25-26, în care amenințarea se extinde asupra Egiptului și conturează imaginea unei împrăștieri a populației după modelul lui Israel, pot fi datate într-o perioadă din preajma campaniei lui Nabucodonosor împotriva Egiptului. ♦ Pentru secarea Nilului, *cf.* Is. 19,5.

30,21 Secțiunea vv. 20-26 aduce alături două profeții privind distrugerea armatei lui Faraon. Datarea plasează această profeție la trei luni de la prima profeție rostită împotriva Egiptului (29,1) și cu trei luni înainte de căderea Ierusalimului. Prima profeție anunță frângerea brațului lui Faraon de către Dumnezeu, astfel încât Faraon să devină incapabil să se apere (v. 21). Trimiterea istorică se referă la înfrângerea forțelor egiptene de către Nabucodonosor, atunci când Egiptul a vrut să dea ajutor Ierusalimului aflat sub asediu (*vide* Ier. 37,5-10). Eșecul nu a însemnat numai pierderea speranței de salvare, ci și anularea oricărui temei de încredere în ajutorul Egiptului; Iuda a primit un avertisment să nu-și mai pună speranțele în sprijinul neamurilor străine, sfat esențial și pentru comunitățile din exil și pentru cele postexilice. A doua profeție (vv. 22-26) se referă la căderea Egiptului în mâinile lui Nabucodonosor: este mai degrabă o amenințare la adresa Egiptului decât un avertisment pentru Iuda să nu se încreadă în neamurile străine; articulația cu profeția precedentă pare să se fi făcut prin menționarea brațelor lui Faron, cel sănătos și cel frânt (*vide* TM). Faraon a ajuns neajutorat, cu brațele frânte, nemaiputând purta

zdrobit brațele lui Faraon, regele Egiptului, și, iată: nu i-a fost legată [rana]
ca să i se dea tămăduire, să i se pună alifie ca să i se dea putere să ridice
sabia." 22 De aceea, acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: „Iată: Eu
[sunt] împotriva lui Faraon, regele Egiptului, și voi zdrobi brațele lui cele
puternice și întinse și îi voi doborî sabia din mână; 23 și-i voi împrăștia pe
egipteni printre neamurile [păgâne] și-i voi vântura prin țări. 24 Dar voi
întări brațele regelui Babilonului și îi voi da paloșul Meu în mână și el îl va
duce asupra Egiptului și va jefui ce e de jefuit și va prăda ce e de prădat.
25 Și voi întări brațele regelui Babilonului, iar brațele lui Faraon vor cădea;
și vor cunoaște că Eu sunt Domnul, când voi da paloșul Meu în mâinile
regelui Babilonului și el îl va întinde peste țara Egiptului. 26 Și îi voi
împrăștia pe egipteni printre neamuri [păgâne] și-i voi vântura prin țări. Și
vor cunoaște toți că Eu sunt Domnul."

31 1 Și a fost [așa:] în anul al unsprezecelea, în luna a treia, în prima [zi]
a lunii: a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 2 „Fiu al omului,
spune-i lui Faraon, regele Egiptului, și mulțimii alor săi:

sabia, în vreme ce regele Babilonului va avea brațele întărite de Dumnezeu, care Își va pune sabia în mâna lui.

30,22 „voi zdrobi brațele lui cele puternice și întinse": TM are: „Îi voi zdrobi brațele: cel puternic și cel frânt".

30,24 „și el îl va duce asupra Egiptului... prădat": TM are: „și voi sfărâma brațele faraonului și el va geme în fața lui cu gemete de [om] străpuns".

30,26 Vv. 23 și 26 sunt adăugiri care folosesc aproape aceleași cuvinte. Ele au rolul de a da amploare înfrângerii Egiptului de către Babilon prin efectele pe care evenimentul le-a avut asupra locuitorilor, ajunși să se risipească printre neamuri. Intervenția divină a decis așadar soarta Egiptului.

31,1 „în anul al unsprezecelea..." = mai-iunie 587 î.H. (*cf.* BJ, *ad loc.*). W. Zimmerli (1983, p. 148), discutând pasajul 31,1-18, afirmă că informația conținută în v. 1 nu poate fi relaționată cu evenimente istorice; presupune doar că profeția își are originea în Babilon. ♦ Pentru referirea la Faraon, *vide supra*, nota la 17,1. ♦ Secvența 31,1-18 conține un poem (de la sfârșitul v. 2 până la v. 9) și două interpretări în proză (vv. 10-14 și 15-18). Este posibil ca poemul să fi fost, în forma sa originară, o piesă independentă, la care se vor fi adus apoi adăugiri. Mitul copacului cosmic avea o largă răspândire în Antichitate; acesta se afla în centrul pământului, cu vârful în cer și cu rădăcinile udate de apele primordiale de sub pământ. Se înălța deasupra tuturor celorlalți copaci, în ramurile lui își făceau cuib toate păsările, sub coroana lui se adăposteau toate animalele și toți oamenii. Această imagine a copacului cosmic poate fi pusă în legătură cu cea a pomului vieții din grădina Edenului (Gen. 3,22-24) – *cf.* J. Wevers (*ad loc.*).

«Cu cine te-ai asemănat tu în semeția ta?
3 Iată: Assur [era un] chiparos din Liban
și [era] frumos în mlădițe și semeț în înălțime:
vârful lui ajungea în mijlocul norilor.
4 Apa l-a hrănit,
adâncul l-a înălțat,
i-a adus râurile sale de jur-împrejurul lăstarilor
și și-a trimis apele la toți copacii din câmpie.
5 De aceea, înălțimea lui s-a semețit
peste toți copacii câmpiei
și crengile i s-au întins
de la apa cea multă.
6 În lăstarii lui și-au făcut cuib toate păsările cerului
și sub crengile lui puiau toate sălbăticiunile câmpiei,
în umbra lui și-a făcut adăpost toată mulțimea neamurilor.
7 Și era frumos în semeție,
de mulțimea crengilor lui,
căci rădăcinile îi erau în apă multă.
8 Astfel de chiparoși nu erau [nici] în grădina lui Dumnezeu,

---

31,3 „Assur (*i.e.* Asiria) chiparos", care apare ca atare și în TM, i-a nedumerit pe mulți comentatori care au considerat ca nepotrivită referința la Asiria într-un oracol destinat Egiptului. S-a propus emendarea lui *'aṣṣūr 'erez* în *te'aṣṣūr*, un soi de cedru cu conuri foarte mici și cu ramurile orientate în sus; denumirea fiind rară, copistul va fi adăugat-o și pe cea comună pentru „cedru" – *'erez*. Ulterior, transformarea în *'aṣṣūr*, cuvânt mult mai cunoscut, ar constitui o eroare de transmitere (*cf.* BJ, *ad loc.*). Împotriva emendării propuse, Daniel Block, traducătorul lui Iezechiel în *New International Commentary on the Old Testament*, este de părere că referirea la decăderea Asiriei, a cărei măreție imperială este comparabilă cu cea a Egiptului, reprezintă un avertisment pentru acesta din urmă. Asiria mai este pusă în paralel cu Egiptul și în alte texte profetice: Is. 19,23, Os. 7,11 ș.a. (*cf.* Block, 1998, vol. II, pp. 184-187). ♦ „chiparos": gr. κυπάρισσος. LEH înregistrează termenul numai cu sensul evident de „chiparos", fără a indica vreo suprapunere cu „cedrul" din TM; numai că trimiterile nu cuprind și pasajul din cartea lui Iezechiel (2Rg. 19,23; Is. 37,24; 41,19; 55,13; 60,13, Cânt. 1,17). Versetul din Cântarea Cântărilor conține ambii termeni (κέδροι, κυπάρισσοι): *vide* nota *ad locum* în prezenta ediție (*Septuaginta* 4/I). ♦ „vârful lui ajungea în mijlocul norilor", *litt.* „la mijlocul norilor a fost capătul (ἡ ἀρχή) lui". La fel la vv. 10 și 14.

31,4 „apele": gr. συστέματα; LEH echivalează termenul în acest pasaj din Iezechiel prin „sistem de canalizare".

31,5 După „câmpie", TM are în plus „ramurile i s-au înmulțit".

și nu [erau] pini pe măsura lăstarilor lui
și nu erau brazi pe măsura crengilor lui:
nici un pom din grădina lui Dumnezeu nu-i era asemenea în frumusețe
9 pentru mulțimea crengilor sale:
iar pomii din grădina desfătării lui Dumnezeu erau geloși pe el.»
10 De aceea, acestea le spune Domnul: «Pentru că te-ai sporit în înălțime
și ți-ai pus vârful în mijlocul norilor, iar Eu l-am văzut când s-a semețit,
11 l-am dat în mâinile mai-marelui neamurilor [păgâne] și el l-a dat pieirii.
12 Și străini [răi] ca molima, dintre neamuri, l-au nimicit și l-au azvârlit pe
munți: crengile lui au căzut prin toate râpile și ramurile i-au fost sfărâmate în
toate câmpiile pământului și au coborât din umbra lor toate popoarele neamu-
rilor și l-au doborât. 13 Iar pe [trunchiul] lui căzut s-au odihnit toate păsările
cerului și pe ramurile lui au venit toate sălbăticiunile câmpului, 14 ca să nu

---

31,8 „chiparoși... pini... brazi": TM are „cedri... chiparoși/brazi... platani". ♦ „nu erau": negația a șocat probabil, și de aceea *Vaticanus* și alte manuscrise nu o au.

31,9 „pentru mulțimea...": TM are „frumos l-am făcut prin mulțimea...". ♦ „pomii din grădina desfătării lui Dumnezeu": TM are „pomii desfătării (ebr. *'ēden*) din raiul/grădina lui Dumnezeu".

31,10-14 Vv. 10-14 cuprind prima interpretare a poemului 2-9. Poemul este, formal, răspunsul cerut de întrebarea din v. 2, dar unii sunt de părere că el ar fi fost o unitate independentă, pe care profetul a integrat-o în profețiile împotriva Egiptului. Prima interpretare se face în termenii unei judecăți asupra Egiptului: pricina pentru care acesta merita să fie judecat era mândria, care sporise așa cum crescuse copacul (copacul simbolizându-l pe Faraon). Dumnezeu a dat copacul pe mâna „mai-marelui neamurilor" (Nabucodonosor, care a atacat Egiptul în 568 î.H. – *cf.* 29,19 și Ier. 43,12 TM) ca să-l doboare la pământ și să-l risipească pe munți, văi și albii de torente – în tot locul. V. 14 aduce două comentarii adresate conducătorilor pe care mândria îi putea pune în primejdie: li se amintește că sunt muritori, meniți tărâmului subpământean.

31,10 De la „ți-ai pus vârful", TM trece la persoana a III-a: „și-a înălțat vârful în mijlocul ramurilor dese și s-a ridicat inima lui întru înălțime".

31,11 În TM: „l-am dat în mâna mai-marelui neamurilor păgâne, care va face cu el după răutatea lui; [Eu] l-am lepădat".

31,12 „străini [răi] ca molima": gr. ἀλλότριοι λοιμοί; λοιμός poate fi (*vide* LEH *s.u.*) atât substantivul care înseamnă „molimă", ca în Iez. 7,21 sau 28,7, cât și adjectivul corespunzător, așa cum este indicat pentru Iez. 18,10. ♦ În TM frazarea e diferită: după „l-au tăiat/nimicit și l-au părăsit", „pe munți" face parte din propoziția următoare. ♦ „câmpiile": TM are „albiile/râpile". ♦ „din umbra lor toate popoarele neamurilor și l-au doborât": TM are „din umbra lui toate popoarele pământului și l-au părăsit".

31,14 „nu le-au [mai] stat dinainte": după Rahlfs, dar lecțiunea din *Alexandrinus* pare mai logică în context: „nu i-a mai stat dinainte".

se mai semeţească în înălţimea sa nici unul dintre pomii de pe lângă apă; şi
nu au [mai] ajuns cu vârful în mijlocul norilor şi nu le-au [mai] stat dinainte
cu semeţia lor nici unul dintre cei care beau apă, toţi au fost daţi morţii în
adâncul pământului, în mijlocul fiilor oamenilor, împreună cu cei care
coboară în groapă.» 15 Acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: «În ziua
în care a coborât în sălaşul morţilor, adâncul l-a plâns şi Eu i-am oprit
râurile şi i-am împuţinat belşugul de apă, iar Libanul s-a întunecat pentru el,
toţi copacii câmpiei s-au sfârşit pentru el. 16 La zgomotul căderii lui s-au
cutremurat neamurile [păgâne], când l-am coborât în sălaşul morţilor împreună cu toţi cei care se coboară în groapă, şi îi dădeau mângâiere în
pământ toţi pomii desfătării şi toţi [copacii] aleşi ai Libanului, toţi cei care
beau apă. 17 Căci şi ei au coborât o dată cu el în sălaşul morţilor, între cei
loviţi de sabie, iar sământa lui, cei ce şi-au făcut adăpost în umbra lui, în
mijlocul vieţii lor au pierit.
18 Cu cine te-ai asemănat? Coboară şi fii dus în jos laolaltă cu pomii
desfătării, în adâncul pământului: în mijlocul celor netăiaţi împrejur te vei

---

31,15 „în sălaşul morţilor": sintagma echivalează gr. εἰς ᾅδου, *litt.* „la Hades". ♦ După „sălaşul morţilor", în TM subiectul tuturor acţiunilor este Dumnezeu la persoana I: „am pus să fie jelit, am închis/silit adâncul etc.". ♦ Vv. 15-18 oferă a doua interpretare a poemului, *vide supra*, nota la 31,10. Aceasta duce mai departe imaginea tărâmului subpământean din versetul precedent. Copacul nu se prăbuşeşte, ci se scufundă în adânc, în locuinţa morţilor; urmarea acestui fapt neaşteptat este spaima uriaşă care i-a cuprins pe toţi copacii. Neamurile păgâne se cutremură de frică, iar copacii toţi se coboară alături de copacul cel falnic, într-un tablou care se lasă interpretat ca adunarea laolaltă a tuturor conducătorilor, ajunşi printre morţi. Judecata la care a fost supus Egiptul este în acelaşi timp judecata pregătită pentru toate neamurile, de la care nimeni nu va avea scăpare, aşa cum nu a putut avea scăpare nici copacul cel mai falnic, imagine a lui Faraon.

31,16 „s-au cutremurat": TM are „am cutremurat". ♦ „groapă": gr. λάκκος, sinonim cu βόθρος, *vide supra*, v. 14. ♦ „îi dădeau mângâiere în pământ": TM are „se mângâiau în adâncurile pământului".

31,17 „sământa": TM are „braţul lui". ♦ „în mijlocul vieţii lor": TM are „în mijlocul neamurilor".

31,18 „Cu cine te-ai asemănat? Coboară şi fii dus în jos laolaltă cu pomii desfătării": TM are „Cu cine te-ai asemănat astfel în slavă şi măreţie între pomii desfătării? Te-am coborât...". ♦ „în mijlocul celor netăiaţi împrejur te vei culca": Daniel Block se întreabă de ce i-ar şoca pe egipteni alăturarea de cei netăiaţi împrejur şi vede aici un indiciu despre circumciderea practicată în unele cazuri de egipteni, ca şi de alte popoare orientale (Block, 1998, vol. II, p. 218; *cf. infra*, notele 32,29 şi 32,30, referinţele la Edom şi sidonieni). Şi Flavius Iosephus dă mărturie despre circumcizie la alte popoare din

culca, alături de cei loviţi de sabie. Aşa [şi] Faraon şi mulţimea tăriei lui»,
spune Stăpânul [meu], Domnul."

32 1 Şi a fost [aşa:] în anul al unsprezecelea, în luna a douăsprezecea, în
prima [zi] a lunii: a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 2 „Fiu al
omului, porneşte un bocet pentru Faraon, regele Egiptului, şi spune-i:

«Cu un leu al neamurilor ai fost asemănat,
iar tu ca balaurul din mare
împungeai cu râurile tale

Orient: „Şi fenicienii, şi sirienii din Palestina au învăţat de la egipteni să se taie împrejur" (*Antichităţi iudaice* VIII,X,3, Hasefer, 1999, trad. de Ion Acsan). Spre deosebire de circumcizia evreilor, semn al apartenenţei la comunitatea Legământului, la egipteni circumcizia era practicată în cadrul unor ceremonii în masă şi împrumutase mai degrabă semnificaţia unui anumit statut social: o inscripţie de la Naga ed-Der, din sec. XXIII î.H., conţine mărturia unui tânăr care a fost circumcis „împreună cu alţii o sută douăzeci" şi care se prezintă drept „un om de rând cu bună reputaţie, care-şi duce viaţa pe bucata sa de pământ, ară pământul cu boii săi etc." (*Ancient Near Eastern Texts*..., p. 326). ♦ Ultimul verset al capitolului este implicit un răspuns la întrebarea din v. 2, pe care o reia într-o formă uşor diferită.

32,1-16 W. Zimmerli (1983, p. 158) analizează pasajul 32,1-16 într-o încercare de plasare cronologică: absenţa referirilor la evenimente istorice este slab suplinită de presupunerea că vv. 11-14 pot fi anterioare domniei lui Nabucodonosor sau măcar anterioare campaniei lui în Egipt, din al treizeci şi şaptelea an al acestei domnii (568/567 î.H.). ♦ J. Wevers (*ad loc.*) consideră că pericopa 32,1-16 este, din punct de vedere formal, o colecţie de şase piese, după cum o indică formulele introductive din vv. 3 şi 11, cele conclusive din vv. 8, 14 şi 16, precum şi formula de recunoaştere din v. 15. Cele şase părţi distincte ar fi aşadar: v. 2, vv. 3-8, vv. 9-10, vv. 11-14, v. 15 şi v. 16. Secţiunea originară poate fi detectată în primele două părţi şi este interpretabilă ca fragment dintr-o lamentaţie îmbinată cu o profeţie de judecată (care funcţionează ca un comentariu al lamentaţiei). A treia parte, vv. 9-10, renunţă cu totul la figura balaurului; prin lipsa legăturii cu segmentul precedent şi schimbarea de stil îşi vădeşte caracterul de adăugire ulterioară.

32,1 „anul al unsprezecelea": în *Vaticanus* şi alte câteva manuscrise apare varianta: „al doisprezecelea" – ca în TM, ceea ce ar însemna februarie-martie 585 î.H. (BJ, *ad loc.*); variante apar şi în indicarea lunii („a zecea").

32,2 „leu": simbol frecvent al regalităţii în iconografia egipteană. Ramses III, de exemplu, este comparat în inscripţii cu „un leu înfuriat", iar pe portretul său sunt înscrise cuvintele „leul, stăpânul victoriei..." (*Ancient Near Eastern Texts*..., p. 263). ♦ „împungeai": verbul κερατίζω înseamnă exact „a împunge cu coarnele". ♦ „râurile tale": TM are „râurile lor". ♦ Pentru prorocirea că apele Egiptului vor fi pângărite, *cf.* Is. 19,6 (*vide* şi Boadt, 1980, p. 174).

şi tulburai apa cu picioarele tale
şi călcai pe râurile tale.»
3 Acestea le spune Domnul:
«Voi arunca peste tine năvoade de multe popoare
şi te voi trage în cârligul Meu
4 şi te voi întinde la pământ:
câmpiile se vor umple de tine
şi voi aşeza pe tine toate păsările cerului
şi voi sătura cu tine toate sălbăticiunile de pe întregul pământ.
5 Şi-ţi voi azvârli cărnurile pe munţi
şi [îi] voi sătura cu sângele tău
6 şi pământul va musti de scârnele tale,
de la mulţimea ta din munţi:
voi umple râpile cu tine.
7 Şi voi acoperi [cu văl] cerul când tu te vei stinge
şi stelele lui le voi întuneca,
soarele îl voi învălui în nor
şi luna nu-şi va mai arăta lumina.
8 Toţi luminătorii cerului se vor întuneca asupră-ţi
şi voi aduce întuneric peste ţara ta» – spune Stăpânul [meu], Domnul.
9 «Şi voi înverşuna inima multor popoare,
când te voi duce în robie între neamuri,
într-o ţară pe care nu ai cunoscut-o.
10 Şi se vor mohorî din pricina ta neamuri multe
şi regii lor de mare uluire vor fi cuprinşi
când paloşul Meu va zbura în faţa lor,

32,3 „năvoade de multe popoare şi te voi trage în cârligul Meu": TM are „năvodul Meu, în mijlocul a multe popoare, [ele] te vor trage în năvodul Meu".
32,4 „câmpiile se vor umple de tine": TM are „pe faţa câmpiei te voi azvârli".
32,5 „şi [îi] voi sătura cu sângele tău": TM are „voi umple văile cu rămăşiţele tale". Traducătorul LXX a citit *dam*..., „sânge", în loc de *ram*...
32,6 „scârnele": gr. προχώρημα, „excrement", este un hapax în LXX.
32,8 „Toţi luminătorii cerului", *litt.* „Toate care arată lumina în cer".
32,9 „când te voi duce în robie", *litt.* „când voi duce robia ta". TM are *litt.* „când voi duce sfărâmarea ta". ♦ „într-o ţară": TM are „în ţări".
32,10 „de mare uluire vor fi cuprinşi": gr. ἐκστάσει ἐκστήσονται. TM are „li se va zbârli părul". ♦ „aşteptându-şi [şi ei] căderea": TM are „vor tremura clipă de clipă fiecare".

din ziua căderii tale aşteptându-şi [şi ei] căderea.»
11 Căci acestea le spune Domnul:
«Paloşul regelui Babilonului va veni [asupra] ta
12 cu săbiile uriaşilor
şi voi doborî tăria ta;
[răi] ca molima [sunt ei] toţi între neamuri
şi vor nimici sfruntarea Egiptului
şi va fi sfărâmată întreagă tăria lui.
13 Şi-i voi da pieirii toate dobitoacele
de lângă apa multă,
şi defel nu-l va mai tulbura picior de om
şi pas de dobitoace nu-l va mai călca.
14 Aşa li se vor linişti atunci toate apele
şi râurile lor vor curge ca untdelemnul», spune Domnul.
15 «Când voi da pieirii Egiptul
şi ţara va fi pustiită laolaltă cu tot ce este în ea,
când îi voi împrăştia pe toţi cei care locuiesc în ea,
[atunci] veţi cunoaşte că Eu sunt Domnul.
16 Bocet este şi tu îl vei boci
şi fiicele neamurilor îl vor boci:
pentru [ţara] Egiptului şi pentru întreagă tăria ei vor boci»,
spune Stăpânul [meu], Domnul."
17 Şi a fost [aşa:] în anul al doisprezecelea, în luna întâi, într-a cinci-
sprezecea [zi] a lunii, a fost cuvântul Domnului către mine, zicând:

32,12 „uriaşilor": TM are „vitejilor", *vide infra*, nota la 32,27. ♦ „tăria": TM are „mulţimea"; la fel şi la v. 18. 26 etc., *infra*.
32,14 În TM subiectul este tot Dumnezeu.
32,15 „pieirii": TM are „pustiirii". ♦ „tot ce este în ea", *litt.* „plinătatea ei". ♦ „împrăştia": TM are „lovi".
32,16 „tu îl vei boci": TM are „îl vor boci" (impersonal).
32,17-32 W. Zimmerli (1983, p. 139) datează secvenţa 32,17-32 la puţin timp după căderea Ierusalimului, pentru că prorocirea conţine ameninţarea unei căderi ruşinoase a Egiptului. ♦ J. Wevers comentează secvenţa 32,17-32 ca pe o prezenţă singulară în cartea lui Iezechiel, o jelanie în formă determinată (forma verbală atestată în Septuaginta aici este θρήνησον, în legătură evidentă cu substantivul θρῆνος, termen înregistrat în 2Rg. 1,17; 2Par. 35,25; Is. 14,4; Ier. 7,29; şi, la plural, οἱ θρῆνοι, în 2Par. 35,25); observă însă că, din păcate pentru studierea acestei specii literare, pasajul de faţă reprezintă unica ilustrare limpede a unui cânt de jale de felul acesta în Vechiul Testament.

18 „Fiu al omului, boceşte pentru ţăria Egiptului,
[căci] neamurile le vor coborî pe fiicele ei moarte
în adâncul pământului,
la cei care coboară în groapă. [19]
20 În mijlocul celor loviţi de sabie vor cădea împreună cu el şi întreagă
ţăria lui va fi culcată [în groapă]. 21 Şi-ţi vor spune uriaşii: «În adâncul
gropii să fii, decât cine eşti mai presus?» Coboară-te şi culcă-te laolaltă cu
cei netăiaţi împrejur, în mijlocul celor loviţi de sabie. 22 Acolo [sunt] Assur
şi toată adunarea lui: toţi cei loviţi acolo au ajuns: şi mormântul lor [se află]
în adâncul gropii şi s-a aşezat adunarea lui împrejurul mormântului, toţi cei
loviţi, care au căzut de sabie, 23 cei care aduceau spaima pe pământul vieţii.
24 Acolo [este] Ailam şi toată oastea sa împrejurul mormântului său, toţi
cei loviţi care au căzut de sabie şi cei care au coborât netăiaţi împrejur în

---

Iezechiel se mai referise la lamentaţie în 2,10, în legătură cu sulul pe care l-a primit cu porunca de a-l înghiţi. J. Wevers face distincţie între lamentaţiile menţionate mai înainte şi acest cânt de jale. Conţinutul cântului de jale de aici a suferit de pe urma transmiterii textului şi, ca o consecinţă a deteriorării, a fost supus unor adăugiri ce par să fi fost la început comentarii ale cântului originar: Wevers consideră că finalul cântului originar era v. 28. ♦ Pentru echivalarea poetică dintre Faraon şi Egipt, *cf.* Is. 30,2 şi Ier. 46,2 TM (*vide* şi Boadt, 1980, p. 174).

32,17 „luna întâi": nu apare în TM. ♦ „anul al doisprezecelea...": dacă datările sunt corecte, indicaţia se referă la martie-aprilie 586 î.H., deci anterior profeţiei precedente (*cf.* BJ, *ad loc.*).

32,18 „neamurile... groapă": în TM textul e corupt şi traducerile sunt conjecturale; s-ar putea înţelege: „coboar-o împreună cu fiicele neamurilor, măreţe, în adâncurile pământului, împreună cu cei care coboară în groapă".

32,19 Verset corupt în prima parte şi pe care Origen îl propune spre scoatere; partea a doua e asemănătoare cu TM: „coboară şi culcă-te împreună cu cei netăiaţi împrejur". LXX l-a deplasat la sfârşitul v. 21.

32,21 „îţi vor spune uriaşii": TM are „au spus mai-marii vitejilor". Şi în TM vv. 19-21 sunt foarte neclare. Pentru „uriaşii", *vide infra*, nota la 32,27. ♦ „cei netăiaţi împrejur": *vide supra*, nota la 31,18. ♦ „în mijlocul celor loviţi de sabie": insistenţa asupra acestei categorii alăturate celei a „netăiaţilor împrejur" (*vide supra*, 31,18 şi *infra*, 32,25.28.30 etc.) sugerează că e vorba de o moarte dezonorantă, probabil de executarea criminalilor şi a făcătorilor de rele (*cf.* Is. 14,19), spre deosebire de moartea eroică a războinicilor care coboară în Şeol „cu săbiile sub capete" (Block, 1998, vol. II, p. 218; *vide infra*, nota la 32,27).

32,23 „aduceau spaima", *litt.* „dădeau spaima lor/de ei". La fel şi la vv. 24, 26 etc. ♦ „pământul vieţii": TM are „pământul celor vii"; la fel şi la vv. 24, 27 etc.

32,24 „Ailam" = Elamul, străvechi teritoriu situat la nord-est de Tigru şi Eufrat, atestat încă din mileniul III î.H., în munţii Zagros; capitala sa de mai târziu, Susa, a devenit

adâncul pământului, cei care aduceau spaima pe pământul vieţii: şi şi-au
primit pedeapsa laolaltă cu cei care au coborât în groapă, 25 în mijlocul
celor loviţi.
26 Acolo au fost puşi Mosoch şi Thobel şi întreagă ţăria lor împrejurul
mormântului său, toţi cei loviţi ai săi, toţi cei netăiaţi împrejur loviţi de
sabie, care aduceau spaima pe pământul vieţii. 27 Şi au fost culcaţi laolaltă
cu uriaşii care au căzut din veac, care au coborât în sălaşul morţilor cu
armele lor de război şi şi-au pus săbiile sub capete: şi nelegiuirile le erau în

---

unul dintre oraşele de căpetenie ale imperiului pers. Contingentele elamite s-au alăturat armatei asiriene în campaniile împotriva regatului Iuda (Is. 22,6). *Vide* şi profeţia lui Ieremia împotriva Elamului, Ier. 25,15-20 LXX (= TM 49,35-39).

32,25 În TM: „În mijlocul celor străpunşi i-au pus culcuş cu toată mulţimea lui cu mormintele lor de jur-împrejur, toţi netăiaţi împrejur străpunşi de sabie pentru că au adus groază pe pământul celor vii şi au purtat ocara cu cei care coboară în groapă, au fost puşi în mijlocul celor străpunşi".

32,26 „Mosoch şi Thobel": ebr. *Meşekh* şi *Tubhal* – *vide* nota la 27,13. ♦ „întreagă ţăria lor împrejurul mormântului său": TM are „toată mulţimea lui cu mormintele lor de jur-împrejur" (ca la v. 25).

32,27 În TM versetul începe: „*Nu* au fost culcaţi, ei cei netăiaţi împrejur, laolaltă cu vitejii...". Negaţia este esenţială în acest context: războinicii neamurilor nu vor împărtăşi soarta „vitejilor"/„uriaşilor", adică a acelor războinici care au parte de o moarte eroică şi de funeralii onorante. Înmormântarea soldaţilor „cu săbiile sub capete" este atestată în Orientul antic (Block, 1998, vol. II, p. 228). ♦ „uriaşii": gr. γίγαντες echivalează aici ebr. *gibbōrīm*, „cei puternici/viteji": în Gen. 6,4, acelaşi cuvânt grecesc traduce ebr. *n^ephilīm* („uriaşi") în episodul atât de controversat în exegeza biblică al relaţiilor dintre „fiii lui Dumnezeu" şi „fiicele oamenilor" de pe urma cărora s-au născut „uriaşii de odinioară, oamenii cei vestiţi". Între aceştia, Gen. 10,8-9 îl aminteşte cu admiraţie pe Nebrod (Nimrod TM), „primul uriaş de pe pământ, un uriaş vânător înaintea Domnului Dumnezeu". Ulterior, termenul este aplicat exclusiv neamurilor păgâne şi desemnează luptători de elită (Gen. 14,5; 2Rg. 20-22; Is. 3,2; 13,3) sau chiar „oameni nemăsurat de mari" (Num. 13,32-33). TM, unde „vitejii" *nu* împărtăşesc după moarte soarta categoriilor ignobile (cei netăiaţi împrejur, cei loviţi de sabie), pare să dea mărturie despre o veche tradiţie iudaică în care personajele antediluviene erau percepute în mod pozitiv (Block, 1998, vol. II, p. 228). Dimpotrivă, traducerea greacă a versetului, din care lipseşte negaţia (deşi inclusiv începutul versetului următor, v. 28, „şi tu/iar tu...", presupune prezenţa unei negaţii în versetul anterior!), este tributară unei percepţii total negative a figurilor antediluviene, contaminată în cazul lui Flavius Iosephus de mitologia greacă: „Căci mulţi dintre îngerii Domnului, unindu-se cu femeile pământene, au zămislit feciori nelegitimi..., şi ei au săvârşit isprăvi asemănătoare cu cele pe care au cutezat să le înfăptuiască, după spusele grecilor, Giganţii" (*Antichităţi iudaice* I,III,1).

oase, pentru că i-au înfricoşat pe uriaşi pe pământul vieţii. 28 Şi tu vei fi
culcat în mijlocul celor netăiaţi împrejur, laolaltă cu cei loviţi de sabie.
29 Acolo au fost puşi mai-marii lui Assur, cei care şi-au dat tăria pe o
lovitură de sabie; ei au fost culcaţi laolaltă cu cei loviţi, laolaltă cu cei ce
coboară în groapă.
30 Acolo [sunt] toţi mai-marii de la miazănoapte, toate căpeteniile lui
Assur, care au coborât loviţi, cu [toată] spaima lor şi cu tăria lor, au fost
culcaţi [acolo], netăiaţi împrejur, laolaltă cu cei loviţi de sabie, şi şi-au
primit pedeapsa laolaltă cu cei care au coborât în groapă.
31 Pe aceia îi va vedea regele Faraon şi va fi mângâiat de întreagă tăria
lor", spune Stăpânul [meu], Domnul. 32 „Căci am adus spaima de el pe

---

32,29 „Assur": TM are „Edom". În TM: „Acolo e Edom, regii şi principii lui, care au fost puşi cu [toată] vitejia lor laolaltă cu cei străpunşi de sabie, şi ei sunt culcaţi laolaltă cu cei netăiaţi împrejur, cu cei care coboară în groapă".

32,30 „toate căpeteniile lui Assur": TM are „toţi sidonienii". ♦ „şi-au primit pedeapsa": TM are „şi-au purtat ocara".

32,31 „tăria": ca şi mai sus, TM are „mulţimea". Apoi TM are în plus „străpunşi de sabie, Faraon şi toată oastea lui". ♦ Ultimele două versete ale capitolului par să fie o adăugire. Cel dintâi este afirmaţia divină că Faraon va găsi mângâiere numai în faptul că soarta Egiptului va fi împărtăşită de toate celelalte neamuri mărețe ale trecutului. Al doilea se articulează slab prin referirea la neamurile glorioase care au părut tari la vremea lor; chiar dacă au crezut că sunt puternice şi că sunt mai presus de Israel, tot ce au împlinit a fost rezultatul planului divin. Această ultimă afirmaţie face să reiasă clar că rostul profeţiilor împotriva neamurilor străine este acela de a le da exilaţilor siguranţa că totul se află în mâna lui Dumnezeu, că cele ce se petrec cu ei fac parte din planul divin. Chiar dacă poporul ales se află în exil, el nu a fost înfrânt de zeii altor neamuri, ci a fost pedepsit de Dumnezeu, care urmează să îi judece şi să îi pedepsească pe cei ce au acţionat împotriva poporului lui Dumnezeu. Neamurile străine nu vor putea împiedica restaurarea poporului lui Dumnezeu şi nici nu vor putea face ca Dumnezeu să nu se mai îngrijească de poporul Său, pe care îl va aşeza iarăşi în Pământul făgăduinţei. ♦ Seria de profeţii împotriva neamurilor păgâne îşi are originea în perioada din preajma căderii Ierusalimului. Mai mult ca oricând, sunt semnificative indicaţiile de datare, abundente în cartea lui Iezechiel (şi specifice ei). Cadrul strict istoric este întărit şi de prezentările neamurilor care sunt judecate, din perspectiva vinei fiecăruia faţă de Israel. Dumnezeu pregăteşte soarta fiecăruia acţionând în exclusivitate în interesul lui Israel. Exilul în Babilon nu este singurul eveniment care afectează planul concret, prezent, al poporului ales. El trecuse prin experienţe dramatice, la care îl supuseseră neamurile învecinate. Fiecare dintre aceste popoare contribuise în vreun fel la soarta prezentă a lui Israel şi acum avea interesul de a o menţine. Iezechiel înţelege această situaţie (politică, economică şi militară) şi o defineşte în termenii atitudinii neamurilor respective faţă de Israel

pământul vieţii, dar a fost culcat în mijlocul celor netăiaţi împrejur, laolaltă
cu cei loviţi de sabie, Faraon şi toată mulţimea lui", spune Stăpânul [meu],
Domnul.

33 1 Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 2 „Fiu al omului,
grăieşte-le fiilor poporului tău şi spune-le: «[Dacă] Eu Îmi aduc sabia peste

---

şi faţă de Dumnezeu. În aceeaşi dezvoltare a analizei, el vesteşte ce va face Dumnezeu; scopul este explicit: să le dea încredere israeliţilor că se vor întoarce acasă, în ţara lor, fără să fie în vreun fel împiedicaţi de neamurile care li se opuseseră mai înainte. Profeţiile adresate neamurilor păgâne sunt în acelaşi timp o declaraţie autoritară privind puterea Dumnezeului lui Israel şi felul în care El poate decide soarta altor neamuri. Căderea Ierusalimului este o dovadă a puterii lui Dumnezeu, iar prin aceasta se garantează împlinirea profeţiilor împotriva neamurilor păgâne. Această desfăşurare de raţionament este garanţia viitorului lui Israel. Cum neamurile păgâne vor fi nevoite să Îl recunoască pe Dumnezeu ca Domn, ele nu Îl vor putea împiedica să acţioneze în favoarea lui Israel (*vide* şi Is. 40,21-31; 43,1-15; 45,7-12).

33 În mod obişnuit, capitolele 33–48 sunt considerate a treia (şi cea din urmă) parte a cărţii (ce se poate subîmpărţi, la rându-i în 33–39 şi 40–48), conţinând un *corpus* de profeţii de mântuire pentru Israel, de un radicalism fără precedent. Două atitudini distincte faţă de mântuire par să stea alături: judecata divină asupra celor drepţi şi nedrepţi din Israel şi o atitudine generală de binecuvântare divină condiţionată, care continuă şi după refacerea destinului poporului (*e.g.* 35,17-22; 43,11). Aşa cum dezastrul a fost cândva necesar pentru a crea condiţiile de pocăinţă şi de convertire, acum o mântuire nemeritată, din pură bunăvoinţă divină, e aşteptată să producă acelaşi efect.

33,1-20 W. Zimmerli (1983, pp. 189-190) analizează secvenţa 33,1-20 şi constată că ne aflăm în faţa unui adăugiri târzii; tematic, pasajul îşi propune să dezvăluie o altă faţetă a îndatoririlor profetului, faţetă care trebuie să fi căpătat o însemnătate aparte în vremea de după căderea Ierusalimului.

33,2 Cel pus să stea de strajă este o figură importantă la vreme de război; el are responsabilitatea de a avertiza atunci când se produce un atac, astfel încât toţi să se poată adăposti în cetate şi să o apere. Lui Iezechiel i s-a poruncit să-i amintească poporului rolul şi responsabilitatea celui pus să vegheze; în măsura în care poporul îşi înţelege rolul, stând singur de veghe la împlinirea propriilor sale îndatoriri, Iezechiel nu mai este răspunzător pentru soarta fiecăruia în parte. Ca şi în pasajul 3,16-19 (care reprezintă un preludiu al segmentului de faţă), profetului îi revine obligaţia de a-i avertiza pe oameni cu privire la judecata lui Dumnezeu, care i-a condamnat pentru nelegiuirile lor; rolul pozitiv al profetului în această desfăşurare cu final sumbru ţine de strădania de a-i convinge pe oameni să se căiască; dacă o face, atunci profetul îşi salvează propria viaţă; dacă nu îi avertizează, el va fi considerat vinovat pentru moartea nelegiuiţilor. În contextul cap. 3, referirea la cel pus de strajă putea fi o trimitere la evenimentele anunţate în cap. 4–24. Revenirea la această temă în cap. 33 poate fi interpretată ca o afirmare a

o țară și poporul țării își ia un om dintre ei și-l pune străjer pentru ei 3 și [acela] va vedea sabia venind peste țară și va trâmbița din trâmbiță și-i va da semn poporului, 4 și va auzi cel ce aude sunetul trâmbiței, dar nu se va păzi și sabia va veni și-l va lua, [atunci] sângele îi va fi asupra capului său. 5 Pentru că auzind sunetul trâmbiței nu s-a păzit, sângele său va fi asupră-i, iar cel care s-a păzit și-a izbăvit sufletul. 6 Și dacă străjerul vede sabia venind și nu dă semn cu trâmbița și poporul nu se păzește și, venind sabia, ia pe unul dintre ei, acesta este luat din pricina nelegiuirii sale, dar sângele îl voi cere din mâna străjerului.»

7 Și tu, fiu al omului, pe tine te-am pus străjer pentru casa lui Israel și vei auzi cuvânt din gura Mea. 8 Când Eu îi spun păcătosului: «De moarte vei muri», iar tu nu vorbești, pentru ca necredinciosul să se păzească de calea sa, nelegiuitul va muri din pricina nelegiuirii sale, dar sângele lui îl voi cere din mâna ta. 9 Dacă tu însă îi dai de veste necredinciosului să se întoarcă de la calea sa și el nu se întoarce de la calea sa, acesta va muri din pricina impietății sale, dar tu ți-ai izbăvit sufletul.

10 Și tu, fiu al omului, spune-i casei lui Israel: «Așa ați vorbit, spunând: 'Rătăcirile noastre și nelegiuirile noastre sunt asupra noastră, și în ele ne mistuim. Și cum vom trăi?'» 11 Spune-le: «Viu [sunt] Eu, acestea le spune Domnul: 'Nu voiesc moartea celui fără de lege, cât să se întoarcă cel fără de lege de la calea sa și să fie viu. Întoarceți-vă cu totul de la calea voastră – de ce [să] muriți, casă a lui Israel?'»

12 Spune-le fiilor poporului tău: «Dreptatea celui drept nu-l va scăpa în ziua în care va rătăci, iar nelegiuirea celui fără de lege nu-i va dăuna în ziua

---

faptului că profetul își împlinise misiunea, îi avertizase pe oameni, dar ei nu se căiseră și tocmai de aceea se aflau în exil. Această interpretare a pasajului, cu accentuarea fermă a împlinirii mesajului profetic, aruncă o lumină asupra speranțelor întemeiate pentru viitor, de întoarcere la credință și în patria făgăduită.

33,7 La sfârșit, TM are în plus: „și le vei da de știre din partea Mea".

33,10-20 Pentru interpretarea pericopei 33,10-20 din punctul de vedere al responsabilității individuale, *vide supra*, nota la 14,12. ♦ Avertismentul celui pus de strajă către nelegiuiți amintește cadrul discuției despre omul drept și omul nedrept din cap. 18.

33,11 „Întoarceți-vă cu totul", *litt.* „întoarceți-vă cu întoarcere" – semitism. TM are aici: „Întoarceți-vă, întoarceți-vă".

33,12 „iar cel drept nicidecum nu se va putea izbăvi": TM are „iar cel drept nu va putea trăi din ea (= din dreptatea sa) în ziua în care va păcătui". Tema căinței din vv. 12-16 amintește îndeaproape pasajul 18,21-24: aici este însă discutat mai întâi cazul celui drept

când se va întoarce de la nelegiuirea sa; iar cel drept nicidecum nu se va putea izbăvi. 13 Când Eu îi spun celui drept: ['cu viață vei trăi'] [și] acesta se încrede în dreptatea sa, și săvârșește nelegiuire, toate faptele lui de dreptate nu se vor mai aminti; în nelegiuirea pe care a săvârșit-o, în aceea va muri. 14 Și când Eu îi spun celui necredincios: 'Cu moarte vei muri', și el se întoarce de la păcatul lui și săvârșește judecată și dreptate 15 și dă zălogul înapoi și plătește îndărăt ce a jefuit și umblă după poruncile vieții, încât să nu săvârșească strâmbătate, [atunci] negreșit va fi viu și nu va muri. 16 Toate păcatele lui, cu care a păcătuit, nu vor mai fi amintite. Pentru că a săvârșit judecată și dreptate, întru acestea va fi viu.»

17 Și vor spune fiii poporului tău: «Nu este dreaptă calea Domnului.» Dar însăși calea lor nu este dreaptă. 18 Când cel drept se întoarce de la dreptatea sa și săvârșește nelegiuiri, [atunci] va muri întru ele; 19 iar când păcătosul se întoarce de la nelegiuirea sa și săvârșește judecată și dreptate, întru acestea el va fi viu. 20 Și aceasta ați spus: «Nu este dreaptă calea Domnului.» Vă voi judeca pe fiecare după căile sale, casă a lui Israel."

21 Și a fost [așa:] în anul al doisprezecelea al robiei noastre, în luna a douăsprezecea, în [ziua] a cincea a lunii, a venit la mine unul care scăpase din Ierusalim, zicând: „A căzut cetatea." 22 Și fusese mâna Domnului asupra mea în seara dinainte de a veni acela și îmi deschisese gura, până să vină [el] la mine dimineața și gura mi-era deschisă, nu mai era ținută închisă.

---

care greșește și abia apoi al celui ticălos care se întoarce la calea cea bună. Faptele drepte, convertirea aduc viața în locul morții: acesta este mesajul important pe care Iezechiel îl transmite exilaților din Babilon, care ajunseseră în nenorocire din pricina abaterilor și a greșelilor. Chiar dacă judecata poate părea nedreaptă (cel drept este condamnat dacă greșește, cel ticălos este salvat dacă se căiește), mesajul spune limpede că Dumnezeu îl va judeca pe fiecare în parte (v. 20; *cf.* 18,25-30).

33,13 Versetul pare incomplet; punctuația din ediția Rahlfs impune o completare cu expresia ce apare în pasajul similar din 3,21 „cu viață vei trăi", prezentă în TM și într-un paralelism perfect cu „Cu moarte vei muri" din v. 14. De altfel, ζωῇ ζήσῃ καὶ apare în unele manuscrise, iar în recensiunea lui Origen e marcat cu asterisc.

33,21 „a douăsprezecea": TM are „a zecea". ♦ „unul", *litt.* „acela". ♦ Segmentul 33,21--22 conține continuarea directă a celor spuse la 24,25-27. ♦ Indicația „în anul al doisprezecelea" a fost contestată, pentru că presupune că fugarului i-ar fi trebuit optsprezece luni pentru a ajunge de la Ierusalim la Babilon; or, unei caravane îi trebuiau aproximativ patru luni (*cf.* 2Ezd. 7,9; 9,31). Unele manuscrise par să susțină citirea „al unsprezecelea an", care ar reduce la șase luni durata călătoriei (*cf. e.g.* BJ, TOB, *ad loc.*; Biggs, 1996, p. 106). Această dată este coroborată și de 4Rg. 25,2-3 și Ier. 39,2 TM.

[23] Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [24] „Fiu al omului, cei
care locuiesc în ţinuturile pustiite din ţara lui Israel spun: «Unul era Avraam
şi a avut în stăpânire ţara, iar noi suntem mai mulţi, nouă ne-a fost dată ţara
în stăpânire.»

[25] De aceea, grăieşte-le: «Acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul:
[[26]] [27] 'Viu [sunt] Eu; cei din [locurile] pustiite vor cădea de sabie şi cei de
pe faţa câmpiei vor fi daţi spre mâncare sălbăticiunilor câmpului; şi pe cei
din [cetăţile] întărite şi pe cei din peşteri cu molimă îi voi da morţii. [28] Şi
voi preface ţara în pustie şi se va stinge sfruntarea tăriei acesteia şi munţii
lui Israel vor fi pustiiţi ca să nu [mai] fie cine să-i străbată. [29] Şi vor cu-
noaşte că Eu sunt Domnul; şi le voi face ţara o pustietate şi va fi pustiită
pentru toate spurcăciunile lor, pe care le-au făcut.'»

[30] Şi tu, fiu al omului, [iată,] fiii poporului tău grăiesc despre tine pe
lângă ziduri şi la porţile caselor şi grăiesc unul către altul, zicând: «Să ne

33,23 Segmentul 33,23-29 conţine acuzaţii formulate împotriva celor rămaşi în Ierusalim după căderea oraşului şi deportarea unei părţi a locuitorilor acestuia. Cei rămaşi pretindeau (v. 24) că ei sunt stăpânitorii de drept ai ţării, aducând ca argument (pe lângă absenţa altora care să ridice pretenţii) că Avraam primise ţara pe care Dumnezeu i-o promisese şi că lui i se vestiseră numeroşi urmaşi (Gen. 12,1-3,7; 13,14-17; 15,17-21; 17,5-8; 22,15-18; Deut. 9,5); ei erau descendenţii lui Avraam şi ei se aflau în ţara făgăduită, aşadar ţara era a lor; pretenţia pe care o ridicau asupra pământului avea o componentă implicită: cei aflaţi în Ierusalim erau cei care continuau poporul ales, fiind în relaţie directă cu Dumnezeu. Iezechiel respinge ferm această pretenţie, aducând ca argument faptul că ei nu se comportă ca popor al lui Dumnezeu. ♦ Pentru „amuţirea" lui Iezechiel, vezi 3,24-27 şi 24,27.

33,24 Versetul acesta conţine singura referire a lui Iezechiel la Avraam; *vide* şi Is. 51,2. ♦ J. Pons (1986, p. 218) remarcă, pe de o parte, absenţa din textul lui Iezechiel a referirilor la patriarhi (cu excepţia menţionării ruperii de descendenţă din v. 20,5) şi, pe de altă parte, absenţa menţionării dreptului de proprietate a lui Israel asupra ţării pe care i-a dăruit-o Dumnezeu, prin deposedarea neamurilor (a căror vinovăţie justifică pedepsirea). Vv. 24-26 conţin în egală măsură o referire la patriarhul Avraam şi la stăpânirea asupra ţării, dar pericopa stă sub semnul ironiei.

33,25-26 *Codex Alexandrinus* are în plus: „Mâncaţi pe sânge şi vă ridicaţi ochii spre idolii voştri şi vărsaţi sânge: şi veţi [mai] moşteni ţara? [26] V-aţi sprijinit pe sabia voastră, aţi făcut spurcăciune şi fiecare l-a pângărit pe aproapele său [alte manuscrise: «a pângărit-o pe femeia aproapelui său»]: şi veţi [mai] moşteni ţara astfel? [27] De aceea, spune-le: «Aşa spune Stăpânul meu, Domnul. Viu sunt Eu...»". În TM, v. 25 este la fel ca în *Alexandrinus*, iar v. 26 este: „Vă sprijiniţi pe sabie, voi, femeile, aţi făcut spurcăciune, voi, bărbaţilor, aţi pângărit fiecare pe femeia aproapelui vostru: şi veţi moşteni ţara?".

33,30-33 Bernhard Lang (1986) foloseşte acest grupaj de versete pentru a arăta că profetul nu este doar comparabil cu un actor care evoluează în spaţiul public, ci el efectiv

adunăm şi să ascultăm cele ce vin de la Domnul»; [31] ei vin la tine aşa cum
se adună poporul şi se aşază dinaintea ta şi ascultă cuvintele tale, dar nu le
împlinesc, căci este minciună în gura lor şi inima lor [se ia] după cele pân-
gărite. [32] Şi tu vei fi pentru ei ca un sunet de harfă cu glas dulce, [cu stru-
nele] bine potrivite; şi îţi vor asculta vorbele, dar nu le vor împlini. [33] Dar
atunci când vor veni [acestea], ei vor spune: «Iată, au venit»; şi vor cu-
noaşte că era un profet în mijlocul lor."

34 [1] Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [2] „Fiu al omului,
proroceşte împotriva păstorilor lui Israel, proroceşte şi spune-le păstorilor:

cânta din gură şi din instrument pentru a atrage mulţimea şi a-i transmite mesajul său. Din acest punct de vedere, profetul se aseamănă cu barzii ori rapsozii Antichităţii. ♦ Adresarea directă a profetului, într-un moment de criză maximă, se face de pe o poziţie de autoritate: căderea Ierusalimului era confirmarea prorocirii lui. Iezechiel îşi dovedise prin aceasta autenticitatea misiunii, iar cuvântul lui trebuia să fie ascultat, pentru că urma să se adeverească în scurt timp. Era un personaj care îşi câştigase popularitatea, despre care oamenii vorbeau şi la care se adunau, ca să-l audă vorbind – şi, cu toate acestea, îi dădeau prea puţină ascultare, nu îşi schimbau modul de viaţă aşa cum le-o cerea el. Situaţia îi provoca exasperare profetului, fără îndoială; era însă încurajat de Dumnezeu să-şi ducă până la capăt misiunea, pentru că, atunci când cuvintele lui aveau să se împlinească, poporul avea să-şi aducă aminte că existase un profet care îl prevenise. Isaia (8,16.18) vorbeşte într-un mod similar despre el însuşi şi copiii săi ca semne trimise de Dumnezeu pentru Israel. Mesajul profetic este aşadar recunoscut abia când se transformă în fapt (*cf.* şi Is. 55,10-11; Ier. 28,9 TM; Deut. 18,21-22). Cuvintele de acum ale lui Iezechiel (vv. 30-33) pot avea mai multă greutate, pentru că au în spate prestigiul altor cuvinte profetice care tocmai se împliniseră; el poate spera mai mult ca oricând că cei care îl aud îi vor da ascultare şi se vor converti.

33,30 „unul către altul", *litt.* „un om către fratele său".

33,31 „căci este minciună... cele pângărite": TM are „căci gura lor e plină de patimi, pe acestea le înfăptuiesc, iar inima lor umblă după câştig nedrept".

33,32 „ca un sunet de harfă": TM are „ca un cântec pătimaş".

33,33 „vor veni [acestea]", *litt.* „va veni". ♦ „ei vor spune: «Iată, au venit»; şi vor cunoaşte": TM are „Şi când vor veni, şi iată, vin, vor şti...".

34 W. Zimmerli (1983, pp. 221-222) consideră că acest capitol (34,1-31) păstrează urmele unei remanieri redacţionale; el reprezintă încă una dintre mărturiile procesului de expansiune până la forma finală. Ca şi în alte situaţii, nu se poate decide cu certitudine care cuvinte îi aparţin profetului însuşi şi unde încep adăugirile „şcolii" acestuia. Ambele profeţii aparţin perioadei de după 587 î.H., de vreme ce ele nu vorbesc atât despre judecata asupra păstorilor nevrednici, cât mai mult despre adunarea laolaltă a turmei risipite.

34,2 Desemnarea conducătorilor ca păstori era o imagine larg răspândită în Antichitatea orientală; titulatura aceasta este atestată din perioada sumeriană până în cea neo-babiloniană,

«Acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: 'O, păstori ai lui Israel, oare se
duc păstorii la păscut pe ei înșiși? Nu pe oi le duc păstorii la păscut? 3 Iată:
laptele îl mâncați și cu lâneturile vă înfășurați și pe cea grasă o înjunghiați,
dar oile Mele nu le duceți la păscut; 4 pe cea slabă n-ați întărit-o, pe cea
bolnavă nu ați vindecat-o, pe cea rănită nu ați oblojit-o, pe cea rătăcită nu
ați întors-o, pe cea pierdută nu ați căutat-o, pe cea puternică ați sleit-o cu
truda. 5 Și s-au risipit oile Mele pentru că păstori nu erau și au ajuns mân-
care pentru toate sălbăticiunile câmpului; 6 și s-au împrăștiat oile Mele pe
fiece munte și pe fiece deal înalt și pe fața întregului pământ s-au împrăștiat
și nu era cine să le caute și nici cine să le întoarcă.'
7 De aceea, păstori, ascultați cuvântul Domnului: 8 'Viu [sunt] Eu –
spune Stăpânul [meu], Domnul –, pentru că oile Mele au ajuns pradă și oile
Mele au ajuns mâncare pentru toate sălbăticiunile câmpului; fiindcă păstori
nu erau și păstorii nu căutau oile Mele și păstorii se duceau pe ei [înșiși] la
păscut, dar pe oile Mele nu le-au dus la păscut', 9 de aceea, păstori, 10 acestea
le spune Stăpânul [meu], Domnul: 'Iată, Eu [sunt] împotriva păstorilor și
Îmi voi cere oile din mâinile lor și-i voi întoarce pe ei, ca să nu [mai] păs-
torească oile Mele, și păstorii nu le vor mai duce la păscut; și Îmi voi scoate
oile din gura lor și [ele] nu vor mai fi mâncare pentru ei.'
11 De aceea, acestea le spune Domnul: 'Iată, Eu Îmi voi căuta oile și le
voi cerceta. 12 Așa cum păstorul își caută turma în ziua când este întuneric

---

atât pentru regi, cât și pentru zei. Lui *YHWH* i se atribuie acest titlu în Gen. 48,15. David, regele ideal, fusese păstor în tinerețe. Ieremia folosește termenul pentru a-i indica pe conducătorii lui Israel (2,8; 3,15; 10,21; 22,22; 23,1-4; 25,34-37; 50,6); Noul Testament reia aceeași imagine adaptând-o (*vide* Mt. 9,36; 18,12-14; Mc. 6,34; 14,27; Lc. 15,4-7; In. 10,1-18). ♦ „Păstori ai lui Israel, oare se duc păstorii la păscut pe ei înșuși?": TM are „Vai de păstorii lui Israel, care se pasc pe ei înșiși".

34,3 „laptele": ebr. *ḥālābh*; TM vocalizează însă *ḥēlebh*, „grăsime".

34,4 „pe cea puternică ați sleit-o cu truda": TM are „și cu silnicie le stăpâniți și cu asprime".

34,6 „pe fiece munte și pe fiece deal înalt" – ar putea fi o aluzie la cultul idolatru de pe înălțimi.

34,9 TM are în plus, la final: „ascultați cuvântului lui *YHWH*!". ♦ Vv. 9-10 reprezintă judecata – așteptată într-un text profetic – după indicarea faptelor rele ce trebuie pedepsite. Judecata este formulată în termenii opoziției lui Dumnezeu față de păstori; lor li se ia însărcinarea pe care nu o putuseră îndeplini. Ei urmează să fie respinși de Dumnezeu, iar turma va fi salvată.

34,10 „păstorii nu le vor mai duce la păscut": TM are „păstorii nu se vor mai duce pe ei înșiși la păscut".

34,11-16 Segmentul vv. 11-16, care încheie acest subiect, este parte a mesajului lui Dumnezeu către oameni, dar conținutul diferă de al segmentului precedent: este un me-

și nor, printre oile răzlețite, așa Îmi voi căuta oile Mele, și le voi aduce de
prin tot locul pe unde au fost împrăștiate în ziua cu nor și întuneric. 13 Și-i
voi scoate dintre neamuri și îi voi aduna de prin țări și-i voi aduce în țara
lor; și-i voi paște pe munții lui Israel și în văi și în fiece sălaș din țară. 14 Pe
pajiște bună îi voi paște, iar stânile lor vor fi pe muntele cel înalt al lui
Israel: acolo se vor culca și acolo se vor odihni, în bună desfătare, și vor
paște pe pajiște grasă, pe munții lui Israel. 15 Eu Însumi Îmi voi paște oile și
Eu le voi da odihnă și vor cunoaște că Eu sunt Domnul.' Acestea le spune
Stăpânul [meu], Domnul: 16 'Pe cea pierdută o voi căuta, pe cea rătăcită o
voi întoarce, pe cea lovită o voi obloji, pe cea slăbită o voi întări și pe cea
tare o voi păzi și le voi paște cu judecată.'
17 Iar vouă, oilor, acestea vi le spune Stăpânul [meu], Domnul: 'Iată: Eu
voi deosebi între oaie și oaie, între berbeci și țapi. 18 Nu v-a fost de ajuns că

---

saj de speranță pentru poporul risipit și ajuns în exil. Nu doar soarta conducătorilor este în contrast cu cea a poporului, ci și purtarea lor primește un element de contrast în gestul divin, care repară stricăciunile păstorilor răi și adună turma la loc și o salvează. În termenii istoriei israelite, parabola e citită fără echivoc: faptele conducătorilor preexilici au provocat dezastrul, dar acțiunea adevăratului păstor, Dumnezeu, va aduce o viață nouă. ♦ Pentru tema risipirii și reunirii din pericopa 34,11-17, *vide supra*, nota la 11,17. ♦ Cap. 34 este împărțit în patru secțiuni (vv. 1-10; 11-16; 17-24; 25-31). Prima este o mustrare a păstorilor răi, simboluri ale conducătorilor lui Israel; în partea a doua (vv. 11-16) se trece de la păstori la Dumnezeu, care este păstorul cel bun, care Își adună turma risipită și o duce în țara ei. Descrierea acestei intervenții divine permite interpretarea ei și ca eveniment eshatologic: risipirea avusese loc într-o zi de întuneric dens: același limbaj este folosit în Ioel 2,2, care se referă la ziua de pe urmă. Lust (1999, p. 118) consideră că, dincolo de întoarcerea din exilul babilonian, editorul cărții lui Iezechiel va fi avut în minte reunirea finală a evreilor risipiți prin toată lumea.

34,12 „când este întuneric și nor": nu apare în TM. ♦ „cu nor și întuneric": *cf.* Amos 5,18, despre „ziua Domnului".

34,13 „îi voi scoate... îi voi aduna...": traducătorul pare a-i avea deja în minte pe israeliții simbolizați prin oi.

34,16 „pe cea tare o voi păzi": TM are „pe cea grasă și pe cea puternică o voi da pieirii", anticipând judecata „între oaie și oaie" din v. 17 și, mai ales, vv. 21 *sqq.*

34,17 „voi deosebi": TM are „judec". De fapt și gr. διακρίνω, „a discerne", are conotație juridică. Judecata divină face deosebirea între oameni după purtările lor și după felul în care au răspuns la ce primiseră; în turmă, cei puternici – berbecii și țapii – avuseseră parte de hrana și apa cea mai bună, și încă mai și părăduiseră ce rămânea de pe urma lor. Contrastul dintre oaia cea tare și oaia cea slabă este parte a acestui tablou în care mâna lui Dumnezeu va readuce echilibrul.

34,17-19 Secțiunea 34,17-31 reprezintă, pentru J. Wevers (*ad loc.*), o suită de cel puțin șase adăugiri, ale căror limite sunt trasate (cu o singură excepție) de formule. Prima

păşteaţi pajiştea bună, ci [mai] şi bătătoreaţi cu picioarele ce mai rămânea
din pajişte; şi că beaţi apa limpezită, ci o [mai] şi tulburaţi cu picioarele pe
cea rămasă. 19 Şi oile Mele păşteau ce călcaseţi voi în picioare şi beau apa
tulburată de picioarele voastre.'
20 De aceea, acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: 'Iată: Eu voi
deosebi între oaia puternică şi oaia slabă. 21 Voi împingeaţi cu coastele şi cu
umerii şi împungeaţi cu coarnele şi o apăsaţi pe cea slăbită. 22 Şi Îmi voi
mântui oile şi nu vor mai fi spre pradă; şi voi judeca între berbec şi berbec.
23 Şi voi ridica deasupra lor un singur păstor care le va păstori, pe robul

---

adăugire ar fi cea a vv. 17-19, marcată printr-o formulă introductivă, ca şi următoarea. Este păstrată imaginea oii, fiind însă abandonată imaginea păstorului; relaţia de aici nu este cea dintre păstor şi oaie, ci dintre o oaie şi alta. Pasajul va fi inspirat parabola din Noul Testament despre despărţirea oilor de capre (Mt. 25,31-33).

34,19 „ce călcaseţi voi": gr. τὰ πατήματα, *litt.* „cele călcate"; termenul mai apare (la singular), în Septuaginta, numai în 4Rg. 19,26.

34,21 „şi o apăsaţi pe cea slăbită": TM are „pe cele bolnave şi le alungaţi afară".

34,23-31 Pasajul vv. 23-31 conţine câteva elemente semnificative pentru felul în care înţelegea Iezechiel relaţia dintre Dumnezeu şi poporul ce urma să fie restabilit. Primul element ţine de natura relaţiei: Dumnezeu cere să fie Domnul poporului, iar prin aceasta este formulată implicit o promisiune, fiind un temei de speranţă pentru popor şi o continuitate faţă legământul divin. Al doilea element este desemnarea lui David, slujitorul lui Dumnezeu, ca păstor care să se îngrijească de turmă. Referirea la David prin sintagma „slujitor" al Domnului este în sine o plasare pe o poziţie foarte înaltă, pentru că termenii sunt folosiţi ca titlu de onoare pentru cei care au binemeritat prin credinţa lor: sunt numiţi aşa Avraam (Gen. 26,24), Moise (Ex. 14,31; Deut. 34,5; Iis.Nav. 24,29; 8,31.33 ş.a.), Iisus Nave (Iis.Nav. 24,29) şi David (2Rg. 3,18; 3Rg. 11,13.32-38); toţi aceşti oameni avuseseră o relaţie apropiată cu Dumnezeu şi fuseseră buni conducători ai poporului ales. Utilizarea sintagmei în acest context sugerează că poporul restabilit va avea un conducător în linia davidică, marcat de credinţa şi ascultarea lui David faţă de Dumnezeu, ceea ce înseamnă în acelaşi timp că el va fi un păstor grijuliu, bun şi drept (în relaţia cu poporul şi în relaţia cu Dumnezeu). Al treilea element este promisiunea că David va fi dintre ei, păstorul şi prinţul, amintind de tradiţia păstorului David, pe care Dumnezeu îl luase pentru a cârmui poporul lui Israel (2Rg. 7,8); textul ebraic foloseşte termenul care înseamnă „prinţ", „conducător", poate într-o intenţie de ruptură faţă de perioada preexilică, pentru care ar fi fost caracteristic termenul „rege". Pasajul nu poate fi înţeles în sensul că David va redeveni el însuşi păstor, ci se referă la linia davidică, un moştenitor al făgăduinţei lui David şi al tradiţiei conducătorului credincios. Al patrulea element este indicarea unui singur păstor, cu înţelesul că va fi un singur regat; Israel este restabilit în întregul său, ca regat în care nu există divizare (*vide* Biggs, 1996, pp. 110-111). Descrierea cârmuirii acestuia sugerează o epocă mesianică, în care Dumnezeu însuşi domneşte

Meu David; şi va fi păstorul lor. 24 Şi Eu, Domnul, le voi fi lor Dumnezeu şi
David [va fi] cârmuitor între ei. Eu, Domnul, am grăit. 25 Şi voi face cu
David legământ de pace şi voi stârpi sălbăticiunile rele din ţară şi se vor
sălăşlui în pustie şi vor dormi în păduri. 26 Şi-i voi aşeza de jur-împrejurul
muntelui Meu; şi le voi da ploaie, ploaia binecuvântării. 27 Şi pomii din
câmpie îşi vor da rodul şi pământul îşi va da tăria şi [ei] vor locui pe
pământul lor întru nădejdea păcii; şi vor cunoaşte că Eu sunt Domnul atunci
când Eu le voi zdrobi jugul; şi-i voi scoate din mâna celor ce i-au robit. 28 Şi
nu vor mai fi pradă pentru neamuri şi sălbăticiunile pământului nu-i vor mai
mânca şi vor locui întru nădejde şi nu va mai fi cine să-i înspăimânte. 29 Şi
voi ridica pentru ei lăstar de pace şi nu vor mai muri de foame în ţară şi nu
vor mai purta ocara neamurilor. 30 Şi vor cunoaşte că Eu sunt Domnul,
Dumnezeul lor, iar ei, poporul Meu, casa lui Israel, spune Domnul.' 31 'Oile
Mele sunteţi şi oile turmei Mele, şi Eu [sunt] Domnul, Dumnezeul vostru',
spune Stăpânul [meu], Domnul.»"

35 1 Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 2 „Fiu al omului,
întoarce-ţi faţa spre muntele Seir şi proroceşte împotriva lui 3 şi zi: «Acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul:

---

prin Unsul Său (*vide* şi J. Lust, „Le messianisme et la Septante d'Ézéchiel", 2004, p. 32; McKeating, 1993, p. 106).

34,25 „cu David": TM are „cu ele" (= „cu oile"). ♦ „se vor sălăşlui": TM are „se vor sălăşlui în siguranţă", referindu-se la oi, în vreme ce în textul LXX referirea este ambiguă. Ambiguitatea dispare însă la v. 26, unde e vorba de membrii poporului lui Dumnezeu. ♦ Vv. 25-30 descriu condiţiile în care va trăi poporul ales împreună cu Dumnezeu, ştiind că El este Domnul său, iar David este prinţul şi păstorul. Enumerarea bucuriilor de care va avea parte îşi are originea în făgăduinţele divine făcute celor ce-şi păstrează credinţa, în Lev. 26,3-13. În legământul cel nou, Dumnezeu aduce pacea şi belşugul pentru popor, ferindu-l de fiare şi de duşmani şi îngrijindu-Se să aibă tot ce îi trebuie pentru a trăi.

34,26 În TM: „Şi le voi face, pe ele şi împrejurimile muntelui Meu, binecuvântare şi voi aduce ploaie la vremea ei, ploi de binecuvântare vor fi".

34,27 „întru nădejdea păcii": TM are „în siguranţă". La fel la v. 28.

34,29 „lăstar de pace": TM are *litt.* „plantare pentru [re]nume".

34,30 După „Dumnezeul lor", TM are în plus „cu ei". ♦ Capitolul se încheie cu promisiunea unui nou legământ. Acesta funcţionează, în cartea lui Iezechiel, ca bază a speranţelor poporului aflat în exil, căruia i se promite restabilirea ca popor al lui Dumnezeu întors în Pământul făgăduinţei.

35 W. Zimmerli (1983, p. 234) afirmă cu fermitate că secvenţa 35,1–36,15 îşi are originea în perioada de după 587 î.H. ♦ J. Wevers (*ad loc.*) consideră că editorul cărţii

'Iată, Eu [sunt] împotriva ta, munte Seir,
și Îmi voi întinde mâna asupra ta
și te voi preschimba în pustiu
și vei fi pustiit.
4 Și cetățile tale le voi preface [în] pustie
și tu vei fi pustiu.
Și vei cunoaște că Eu sunt Domnul.
5 Pentru că ai fost pururea dușman și ai stat la pândă cu viclenie
împotriva casei lui Israel, cu mâna dușmanilor, cu sabie, la vremea strâmbă-
tății, la urmă, 6 de aceea, Viu [sunt] Eu – spune Stăpânul [meu], Domnul –;
de vreme ce ai păcătuit [până] la sânge, sângele te va urmări. 7 Și voi
preschimba muntele Seir în pustiu și pustiire și voi nimici de pe el om și
dobitoace 8 și voi umple de [oamenii] tăi loviți înălțimile și văile tale și pe
toate câmpiile tale cei loviți de sabie vor cădea în tine. 9 În pustie veșnică te
voi preface și cetățile tale nu vor mai fi locuite nicicând. Și vei cunoaște că
Eu sunt Domnul. 10 Pentru că tu ai spus: «Cele două neamuri și cele două

lui Iezechiel a plasat alături două secțiuni disparate, 35,1-15 și 36,1-15, care au în comun faptul că sunt adresate munților.

35,2 Termenul Seir denumește în VT un munte (în versetul de față și în Gen. 14,6) și o regiune, ambele din ținutul Edomului (Gen. 36,21; Num. 24,18). Referirea la Seir (vv. 1-15) pare să fie o intruziune în text, pentru că nimic nu justifică această întrerupere a mesajului de speranță pentru exilați. După alții, mustrările la adresa Seirului (= Edomului) se află aici, și nu alături de mustrările adresate celorlalte neamuri, tocmai pentru paralelismul pe care îl realizează cu mesajul următor, adresat „munților lui Israel" (*cf. e.g.* BJ, nota 35). ♦ Adresarea către muntele Seir (vv. 2-15) este articulată în patru părți, precedate de o introducere în care lui Iezechiel i se cere să privească înspre Seir și să profețească împotriva lui (formularea prin care se introduce o sentință divină). Prima parte (vv. 3-4) afirmă că Dumnezeu va acționa împotriva muntelui Seir (și ținutului din preajmă), pe care îl va distruge cu totul; cauzele unei asemenea nimiciri apar în segmentul următor (v. 5): menținerea discordiei vechi dintre Esau și Iacob (*vide* Gen. 24,19-34) și folosirea de către Edom a acestui pretext pentru a se răzbuna asupra Ierusalimului atunci când s-a ivit ocazia.

35,5 „pururea dușman", *litt.* „ură de-a pururi". ♦ În TM: „Pentru că ai avut dușmănie îndelungată și i-ai aruncat pe fiii lui Israel în mâna sabiei la vremea nenorocirii, la vremea când nelegiuirea [era ajunsă] la capăt".

35,6 „de vreme ce ai păcătuit... te va urmări": TM are „spre sânge te voi da și sângele te va urmări: fiindcă nu ai urât sângele, sângele te va urmări".

35,10 A treia parte a adresării către Seir este acuzația că a ridicat pretenții teritoriale asupra lui Israel și Iuda (vv. 10 și 12) – de fapt, după 587 î.H., Edomul nu a ocupat decât

țări ale mele vor fi și le voi avea moștenire», și Domnul este acolo, 11 de
aceea, Viu [sunt] Eu – spune Domnul –, voi face cu tine după vrăjmășia ta
și Mă voi face cunoscut ție când te voi judeca; 12 și vei cunoaște că Eu sunt
Domnul. Am auzit glasul hulelor tale, când spuneai: «Munții pustii ai lui
Israel ne-au fost dați nouă ca mâncare»; 13 și te-ai semețit împotriva Mea cu
gura ta: Eu am auzit.' 14 Acestea le spune Domnul: 'În bucuria întregului
pământ te voi preface în pustiu; 15 pustiu vei fi, munte Seir, și toată Idumeea
va fi nimicită; și vei cunoaște că Eu sunt Domnul, Dumnezeul lor.'»"

36 1 „Iar tu, fiu al omului, proorocește împotriva munților lui Israel și
spune munților lui Israel: «Ascultați cuvântul Domnului: 2 acestea le spune

sudul Palestinei și nu pare a fi intenționat să cucerească întregul teritoriu; exilații, însă, au interpretat știrea ca pe o amenințare totală (*cf.* BJ, nota *ad loc.*). Promisiunea lui Dumnezeu, întărită prin jurământ, este că Seirul va suferi soarta pe care acesta o rezervase celor două regate. Ultima parte (vv. 13-15) conține o amenințare asemănătoare, provocată de data aceasta de acuzația că Seirul se ridicase împotriva Domnului și de aceea urma să sufere pentru orgoliul său. Fiecare din aceste patru părți se încheie cu formula de recunoaștere (vv. 4.9.12.15). Forța cu care este formulată această profeție – și, într-o oarecare măsură, poziția aparte pe care o ocupă, separată de celelalte profeții împotriva neamurilor – o transformă într-o acțiune exemplară, prin care Dumnezeu dă măsura pedepsei ce se va abate asupra celor ce Îl nesocotesc.

35,11 „după vrăjmășia ta": TM are „după mânia și gelozia pe care le-ai arătat în ura ta față de ei".

35,13 După „gura ta", TM are în plus „și ați înmulțit împotriva Mea cuvintele voastre".

35,15 TM are în plus, la începutul versetului: „Pentru că te-ai bucurat că moștenirea casei lui Israel a fost pustiită, așa te voi nimici și pe tine...".

36,1-15 Secțiunea 36,1-15 este perechea capitolului 6, în care sunt condamnați munții lui Israel. Istoria redactării capitolului de față este însă dificilă, incluzând probabil numeroase adăugiri ulterioare. J. Wevers (*ad loc.*) afirmă că v. 15 nu reprezintă concluzia originară a pasajului, ci este o reluare a v. 14, care a primit o adăugire. Vv. 13-14 constituie din punct de vedere formal o profeție de tipul „cauză-efect": tema este a munților acuzați de păcatele neamurilor și a promisiunii că viitorul va fi altul.

36,2 „Pustiuri veșnice": armonizare subtilă cu expresia similară din 35,9. TM are „înălțimi". ♦ „Bine!": strigătul victorios al dușmanilor împotriva celor pe care îi învinseseră declanșează mânia divină. Umilirea poporului ales este provocată, indirect, de desconsiderarea lui Dumnezeu de către neamurile străine, iar această vină va genera judecata și pedeapsa. Acuzații asemănătoare fuseseră formulate în capitolele 25, 26 și 28 (vv. 2 și 6, despre orgoliul Tyrului). Cap. 36 aduce reversul înjosirii lui Israel, transformându-se într-un mesaj de speranță că va veni vremea când poporul ales va ajunge mai presus de neamurile păgâne.

Stăpânul [meu], Domnul: Pentru că duşmanul a zis împotriva voastră:
'Bine! Pustiuri veşnice au ajuns în stăpânirea noastră!'», [3] de aceea proro-
ceşte şi spune: «Acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: Pentru că aţi
fost înjosiţi şi aţi fost urâţi de cei dimprejurul vostru astfel încât să fiţi în
stăpânirea celorlalte neamuri şi aţi ajuns de poveste şi de ocară pentru
neamuri, [4] de aceea, munţi ai lui Israel, ascultaţi cuvântul Domnului: Aces-
tea le spune Domnul către munţi şi către dealuri şi către râpi şi către şuvoaie
şi către [locurile] pustiite şi nimicite şi către cetăţile părăsite care au ajuns
să fie prădate şi călcate în picioare de neamurile rămase împrejur. [5] De
aceea, acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: 'În focul mâniei Mele am
grăit împotriva celorlalte neamuri şi împotriva Idumeei întregi, pentru că
şi-au luat pentru ei pământul Meu, să-l stăpânească în veselie, nepunând
preţ pe vieţi, să[-l] nimicească [făcându-l] pradă.'»
[6] De aceea, proroceşte împotriva ţării lui Israel şi spune către munţi şi
către dealuri şi către râpi şi către văi: «Acestea le spune Domnul: 'Iată, Eu
am grăit în râvna Mea şi în mânia Mea, pentru că aţi purtat asupra voastră
ocările neamurilor. [7] De aceea, Eu Îmi voi ridica mâna împotriva neamu-
rilor dimprejurul vostru; ei îşi vor primi ocara. [8] Iar strugurii voştri şi roa-
dele voastre, munţi ai lui Israel, le va mânca poporul Meu, pentru că ei sunt
gata să vină. [9] Căci iată: Eu [mă îndrept] către voi şi voi privi la voi şi veţi
fi araţi şi semănaţi. [10] Şi voi spori pe voi oamenii, toată casa lui Israel, până
la capăt, şi cetăţile vor fi locuite şi ce [a fost] pustiit va fi zidit [iarăşi]. [11] Şi

36,3 „înjosiţi şi... urâţi": TM are „distruse şi strivite/râvnite" (verbe omografe). ♦ „aţi ajuns de poveste", *litt.* „aţi ridicat grăire limbii (*i.e.* neamurilor)".

36,5 „mâniei": TM are „râvnei". ♦ Cuvintele lui Dumnezeu sunt precedate în TM de o formulă eliptică de jurământ („dacă nu...") redată doar parţial în greacă („dacă într-adevăr").

36,7 „Îmi voi ridica mâna împotriva": TM are „Eu Mi-am ridicat mâna spre jurământ (*litt.* «dacă nu»)" – *cf.* nota la 36,5. ♦ „ocara": gr. ἀτιμία, *litt.* „lipsă de cinstire"; la fel mai jos, 36,15.

36,8 „strugurii... roadele": la singular în text. ♦ „sunt gata": gr. ἐγγίζουσιν, *litt.* „se apropie"; manuscrisele dau aici ἐλπίζουσιν („speră"); Rahlfs preia conjectura lui Grabe şi face o trimitere la Ps. 68(69),4. ♦ În TM versetul începe: „Iar voi, munţi ai lui Israel, veţi da ramuri şi veţi aduce rod pentru poporul Meu...". ♦ Vv. 8-11 aduc proclamarea revanşei lui Israel, o dată cu întoarcerea în ţara făgăduită. În contrast cu muntele Seir, munţii lui Israel vor fi din nou rodnici şi îmbelşugaţi, ca semn al unei restauraţii ce i-a purificat de păcate.

36,11 După „dobitoace", TM are în plus „şi se vor înmulţi şi vor rodi". ♦ „aşa cum [v-am făcut] mai înainte": TM are „mai mult decât la începuturile voastre".

voi spori pe voi oameni şi dobitoace şi vă voi face locuiţi ca la începuturile
voastre şi vă voi face bine, aşa cum [v-am făcut] mai înainte. Şi veţi cu-
noaşte că Eu sunt Domnul. [12] Şi voi aduce pe lume la voi oameni, pe
poporul Meu Israel, şi vă vor moşteni şi voi le veţi fi în stăpânire; şi nu veţi
mai fi lipsiţi de copii de la ei.' [13] Acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul:
Pentru că ţi s-a spus: '[Pământ] mâncător de oameni eşti şi ai ajuns ca
neamul tău să te lipsească de copii,' [14] de aceea nu vei mai mânca oameni şi
nu-ţi vei mai lipsi neamul de copii, spune Stăpânul [meu], Domnul. [15] Şi nu
se va mai auzi ocara neamurilor asupra voastră şi batjocurile popoarelor nu
le veţi mai purta, spune Stăpânul [meu], Domnul.»"
[16] Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [17] „Fiu al omului, [cei
din] casa lui Israel au locuit în ţara lor şi au pângărit-o pe calea lor şi cu
idolii lor şi cu necurăţeniile lor; şi ca necurăţenia unei [femei] ce trebuie să
stea deoparte a ajuns calea lor dinaintea Mea. [18] Şi Mi-am revărsat mânia
asupra lor [19] şi i-am împrăştiat printre neamuri şi i-am vânturat prin ţări;

36,12 „voi aduce pe lume": gr. γεννάω, „a naşte"; TM are „voi face să umble". Traducătorul LXX a citit *HWLDTY* în loc de *HWLKTY* (*cf.* LEH, *s.u.*).

36,13 „ai ajuns ca neamul tău să te lipsească de copii": TM are „tu ţi-ai lipsit neamul tău de copii". S-au propus mai multe explicaţii, care nu se exclud reciproc: e vorba de sărăcia solului care osândeşte la foamete, la practicarea jertfelor de copii, sub influenţa cultelor popoarelor vecine, sau, în general, de păcatele poporului care au dus la catastrofă.

36,16-38 W. Zimmerli (1983, pp. 245-246) consideră că, pentru secvenţa 36,16-38, este de presupus o anumită stare de tulburare a exilaţilor. Pe de altă parte, profeţiile din acest pasaj se apropie mult de problemele care se întrezăresc în predicile din Deutero-Isaia; răspunsul din Is. 43,25 este în esenţă similar cu cel din vv. 22 şi 32. Tot cadrul secvenţei Iez. 36,16-38 presupune plasarea profetului în mijlocul exilaţilor: W. Zimmerli remarcă, de asemenea, că referirea la numeroasele sacrificii de animale din Ierusalim nu presupune imaginea Ierusalimului de după 587 î.H., ci se datorează amintirii vii a marilor festivităţi desfăşurate în templul încă intact. ♦ Exilul pe care îl trăieşte acum Israel a fost adus de întinarea acestui popor; a adus însă şi o nedorită profanare a numelui lui Dumnezeu (*vide* Wevers, *ad loc.*), pentru că în ochii neamurilor apărea ruptă triada Dumnezeu-popor-ţară (*vide infra*, nota la 36,20). Israeliţii erau poporul lui Dumnezeu, iar ţara lor le aparţinea – acum însă neamurile păgâne văd că poporul lui Dumnezeu este exilat din ţara sa. Acesta fusese de altfel şi argumentul folosit de Moise atunci când divinitatea voise să nimicească poporul răzvrătit, în pustie (Num. 14,13-19).

36,17 „pe calea lor şi cu idolii lor şi cu necurăţeniile lor": TM are „cu calea lor şi cu faptele lor rele". ♦ „unei [femei] ce trebuie să stea deoparte": *vide* nota la 22,10.

36,18 TM are în plus „din pricina sângelui pe care l-au vărsat asupra ţării şi a idolilor cu care au spurcat-o". ♦ Imaginea mâniei revărsate a lui Dumnezeu este o constantă a cărţii lui Iezechiel; *vide* şi *infra*, nota la 39,29.

după calea lor şi după păcatul lor i-am judecat. 20 Şi s-au dus la neamuri,
acolo unde s-au dus, şi Mi-au întinat numele Meu cel sfânt când aceia au
spus: «Aceştia [sunt] poporul Domnului şi din ţara Lui au ieşit.» 21 Dar
M-am îndurat de ei pentru numele Meu cel sfânt, pe care l-au întinat ei,
casa lui Israel, între neamuri, acolo unde s-au dus. 22 De aceea, spune-i
casei lui Israel: «Acestea le spune Domnul: 'Nu pentru voi fac Eu [aceasta],
casă a lui Israel, ci pentru numele Meu cel sfânt, pe care l-aţi întinat între
neamuri, acolo unde v-aţi dus. 23 Şi Îmi voi sfinţi numele Meu cel mare,

---

36,20 „şi Mi-au întinat numele Meu cel sfânt": faptul că Dumnezeu Îşi împrăştiase poporul printre neamuri făcuse ca numele Lui să fie desconsiderat, înjosit; israeliţii aflaţi în exil, departe de ţara făgăduită lor, puteau fi văzuţi de neamurile străine ca un semn al slăbiciunii Dumnezeului lor, de vreme ce în gândirea religioasă a Orientului antic relaţia divinitate-popor-ţară ocupa un loc central. Numele lui Dumnezeu avea de suferit de pe urma purtării nechibzuite a israeliţilor – *vide* şi 20,8-9. De altfel, Targumul sesizează şi interpretează corect „naţionalismul teocentric" din context, punând sub semnul interogaţiei retorice reacţia neamurilor la vederea lui Israel aflat în exil: „Aceştia [sunt] poporul Domnului? Şi [totuşi] au ieşit (*i.e.* au fost alungaţi) din ţara Lui?" (Block, 1998, vol. II, pp. 344, 347). (Re)Sfinţirea numelui Domnului este anunţată în termenii aceleiaşi relaţii teocentrice divinitate-popor-ţară: „vă voi scoate dintre neamuri... vă voi aduna din toate ţările... vă voi aduce pe pământul vostru" (v. 24).

36,22 Restabilirea casei lui Israel este un act pe care Dumnezeu îl împlineşte nu pentru meritele poporului, ci „pentru numele Său", din pura Sa bunăvoinţă; noul început de care va avea parte poporul este în întregime venit de la Dumnezeu şi datorat lui Dumnezeu, în acord cu natura Lui (*vide* şi Num. 14,11-23).

36,23 Pentru tema risipirii şi reunirii din pericopa 36,23-38, *vide supra*, nota la 11,17. Referirea de aici (v. 36,24) la tema reunirii este parte componentă a unei inserţii târzii în cartea lui Iezechiel: vv. 36,23-38. Pasajul nu este atestat în Papirusul grecesc 967, din secolul al II-lea sau al III-lea. Mai înainte de editarea completă a acestui papirus, comentatorii observaseră deja (*vide* Lust, 1999, pp. 118 *sq.*) că secvenţa este deosebită de tot restul textului lui Iezechiel, având aspectul unui fragment independent. V. 24 prezintă, în analiza lui Lust, asemănări evidente cu celelalte pasaje ale reunirii (*vide supra*, nota la 11,17), dar şi importante deosebiri. Menţionarea obişnuită a reunirii se referă la adunarea poporului din ţările unde fusese risipit. În versetul de faţă nu există menţionarea directă a risipirii. Mai mult, aici (şi numai aici) se specifică adunarea poporului din toate ţările; o formulare asemănătoare se găseşte în Ier. 29,14 (pasajul acesta din Ieremia este în general considerat o adăugire târzie; nu este atestat în Septuaginta). Aluzia la prezenţa evreilor printre toate neamurile se potriveşte cu descrierea unui eveniment eshatologic. ♦ Johan Lust („Major Divergences between LXX and MT in Ezekiel", 2004, pp. 206-207) analizează pasajul 36,23-38 din perspectiva diferenţelor cantitative dintre textele ebraic şi grecesc. Absenţa acestui segment în Papirusul 967 a fost folosită ca un argument în favoarea caracterului său de „plus" al

care a fost întinat între neamuri, pe care l-aţi întinat în mijlocul lor, şi vor
cunoaşte neamurile că Eu sunt Domnul când Mă voi sfinţi întru voi, sub
ochii lor. 24 Şi vă voi scoate dintre neamuri şi vă voi aduna din toate ţările şi
vă voi aduce pe pământul vostru. 25 Şi voi stropi asupra voastră [cu] apă
curată şi veţi fi curăţiţi de toate necurăţiile voastre şi de toţi idolii voştri, şi
vă voi curăţi. 26 Şi vă voi da inimă nouă şi duh nou voi pune în voi; şi voi
lua inima de piatră din trupul vostru şi vă voi da o inimă de carne. 27 Şi
duhul Meu îl voi pune în voi şi vă voi face să umblaţi după rânduielile Mele
şi judecăţile Mele să le păziţi şi să le împliniţi. 28 Şi veţi locui pe pământul
pe care l-am dat părinţilor voştri şi veţi fi poporul Meu, iar Eu voi fi
Dumnezeul vostru. 29 Şi vă voi mântui din toate necurăţiile voastre şi voi

---

Septuagintei. Lust apără autenticitatea versiunii scurte (aşa cum o făcuse şi în articolul „Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript", în *Catholic Biblical Quarterly* 43/1981, pp. 517-531), dar argumentele sale sunt combătute la fel de solid de alţi savanţi (*vide* discuţia în Block, 1998, vol. II, pp. 337-342).

36,25-32 Acţiunea prin care Dumnezeu îl va salva pe Israel (vv. 25-32) este detaliată în descrierea felului în care va fi purificat poporul şi, deopotrivă, pământul. Poporul urmează să se întoarcă în ţara sa, ieşind dintre neamurile unde fusese risipit (v. 24), apoi va parcurge trei etape de purificare rituală prin care se va înnoi, pentru a-I putea da ascultare lui Dumnezeu. Stropirea cu apă curată (v. 25) sugerează un asemenea ritual de purificare, care aminteşte de Ps. 50(51),7, dar abluţiunile erau deja prescrise şi de Ex. 29,4, Num. 8,7 („apa curăţirii"), Lev. 16,4 etc. Urmează să primească o inimă nouă şi un duh nou; ca şi în 11,19-20, promisiunea de înnoire are menirea de a-l face un popor supus şi ascultător (v. 26). În cele din urmă, spiritul care le va fi dăruit *în mod lăuntric, organic* (se insistă asupra acestui lucru în vv. 26, 27), va fi al lui Dumnezeu, pentru ca ei să I se poată supune lui Dumnezeu în împlinirea tuturor cerinţelor legământului. Poporul mântuit al lui Israel urmează să aibă un pământ roditor, în care Dumnezeu va da belşug de grâne şi de fructe.

36,26 „inimă nouă şi duh nou": *cf.* Ps. 50(51),12.

36,26-27 „Duhul" sau suflarea lui Dumnezeu (gr. πνεῦμα, ebr. *rûaḥ*) creează şi însufleţeşte fiinţele (Gen. 1,2; 2,7; 6,17), dăruieşte oamenilor o putere deosebită pentru a-şi împlini misiunea (Gen. 41,38; Ex. 31,3; Jud. 3,10; 1Rg. 16,13), mai ales prorocilor (Iez. 3,12; 8,3; Neh. 9,30; Zah. 7,12). Vremurile mesianice vor fi caracterizate printr-o revărsare extraordinară a Duhului asupra tuturor (Zah. 4,6; 6,8; Num. 11,29; Ioel 3,1-2; Fp. 2,16-21). Duhul va fi pentru fiecare principiul lăuntric de reînnoire care îi va face în stare să împlinească voinţa lui Dumnezeu, să fie „prieteni ai lui Dumnezeu" (Înţ. 7,27; Iez. 11,19; 37,14; 39,29; Is. 32,15-19; Zah. 12,10), fiind astfel principiul Noului Legământ (Ier. 31,31; *cf.* 2Cor. 3,6). Această revărsare a Duhului se va înfăptui prin intermediul lui Mesia, asupra căruia „odihneşte" Duhul (Is. 11,1-3; 42,1; 61,1; *cf.* Mt. 3,16; Lc. 4,18 etc. – *cf.* şi BJ, nota *ad loc.*).

după calea lor și după păcatul lor i-am judecat. [20] Și s-au dus la neamuri, acolo unde s-au dus, și Mi-au întinat numele Meu cel sfânt când aceia au spus: «Aceștia [sunt] poporul Domnului și din țara Lui au ieșit.» [21] Dar M-am îndurat de ei pentru numele Meu cel sfânt, pe care l-au întinat ei, casa lui Israel, între neamuri, acolo unde s-au dus. [22] De aceea, spune-i casei lui Israel: «Acestea le spune Domnul: 'Nu pentru voi fac Eu [aceasta], casă a lui Israel, ci pentru numele Meu cel sfânt, pe care l-ați întinat între neamuri, acolo unde v-ați dus. [23] Și Îmi voi sfinți numele Meu cel mare,

36,20 „și Mi-au întinat numele Meu cel sfânt": faptul că Dumnezeu Își împrăștiase poporul printre neamuri făcuse ca numele Lui să fie desconsiderat, înjosit; israeliții aflați în exil, departe de țara făgăduită lor, puteau fi văzuți de neamurile străine ca un semn al slăbiciunii Dumnezeului lor, de vreme ce în gândirea religioasă a Orientului antic relația divinitate-popor-țară ocupa un loc central. Numele lui Dumnezeu avea de suferit de pe urma purtării nechibzuite a israeliților – *vide* și 20,8-9. De altfel, Targumul sesizează și interpretează corect „naționalismul teocentric" din context, punând sub semnul interogației retorice reacția neamurilor la vederea lui Israel aflat în exil: „Aceștia [sunt] poporul Domnului? Și [totuși] au ieșit (*i.e.* au fost alungați) din țara Lui?" (Block, 1998, vol. II, pp. 344, 347). (Re)Sfințirea numelui Domnului este anunțată în termenii aceleiași relații teocentrice divinitate-popor-țară: „vă voi scoate dintre neamuri... vă voi aduna din toate țările... vă voi aduce pe pământul vostru" (v. 24).

36,22 Restabilirea casei lui Israel este un act pe care Dumnezeu îl împlinește nu pentru meritele poporului, ci „pentru numele Său", din pura Sa bunăvoință; noul început de care va avea parte poporul este în întregime venit de la Dumnezeu și datorat lui Dumnezeu, în acord cu natura Lui (*vide* și Num. 14,11-23).

36,23 Pentru tema risipirii și reunirii din pericopa 36,23-38, *vide supra*, nota la 11,17. Referirea de aici (v. 36,24) la tema reunirii este parte componentă a unei inserții târzii în cartea lui Iezechiel: vv. 36,23-38. Pasajul nu este atestat în Papirusul grecesc 967, din secolul al II-lea sau al III-lea. Mai înainte de editarea completă a acestui papirus, comentatorii observaseră deja (*vide* Lust, 1999, pp. 118 *sq.*) că secvența este deosebită de tot restul textului lui Iezechiel, având aspectul unui fragment independent. V. 24 prezintă, în analiza lui Lust, asemănări evidente cu celelalte pasaje ale reunirii (*vide supra*, nota la 11,17), dar și importante deosebiri. Menționarea obișnuită a reunirii se referă la adunarea poporului din țările unde fusese risipit. În versetul de față nu există menționarea directă a risipirii. Mai mult, aici (și numai aici) se specifică adunarea poporului din toate țările; o formulare asemănătoare se găsește în Ier. 29,14 (pasajul acesta din Ieremia este în general considerat o adăugire târzie; nu este atestat în Septuaginta). Aluzia la prezența evreilor printre toate neamurile se potrivește cu descrierea unui eveniment eshatologic. ♦ Johan Lust („Major Divergences between LXX and MT in Ezekiel", 2004, pp. 206-207) analizează pasajul 36,23-38 din perspectiva diferențelor cantitative dintre textele ebraic și grecesc. Absența acestui segment în Papirusul 967 a fost folosită ca un argument în favoarea caracterului său de „plus" al

care a fost întinat între neamuri, pe care l-ați întinat în mijlocul lor, și vor cunoaște neamurile că Eu sunt Domnul când Mă voi sfinți întru voi, sub ochii lor. [24] Și vă voi scoate dintre neamuri și vă voi aduna din toate țările și vă voi aduce pe pământul vostru. [25] Și voi stropi asupra voastră [cu] apă curată și veți fi curățiți de toate necurățiile voastre și de toți idolii voștri, și vă voi curăți. [26] Și vă voi da inimă nouă și duh nou voi pune în voi; și voi lua inima de piatră din trupul vostru și vă voi da o inimă de carne. [27] Și duhul Meu îl voi pune în voi și vă voi face să umblați după rânduielile Mele și judecățile Mele să le păziți și să le împliniți. [28] Și veți locui pe pământul pe care l-am dat părinților voștri și veți fi poporul Meu, iar Eu voi fi Dumnezeul vostru. [29] Și vă voi mântui din toate necurățiile voastre și voi

Septuagintei. Lust apără autenticitatea versiunii scurte (așa cum o făcuse și în articolul „Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript", în *Catholic Biblical Quarterly* 43/1981, pp. 517-531), dar argumentele sale sunt combătute la fel de solid de alți savanți (*vide* discuția în Block, 1998, vol. II, pp. 337-342).

36,25-32 Acțiunea prin care Dumnezeu îl va salva pe Israel (vv. 25-32) este detaliată în descrierea felului în care va fi purificat poporul și, deopotrivă, pământul. Poporul urmează să se întoarcă în țara sa, ieșind dintre neamurile unde fusese risipit (v. 24), apoi va parcurge trei etape de purificare rituală prin care se va înnoi, pentru a-I putea da ascultare lui Dumnezeu. Stropirea cu apă curată (v. 25) sugerează un asemenea ritual de purificare, care amintește de Ps. 50(51),7, dar abluțiunile erau deja prescrise și de Ex. 29,4, Num. 8,7 („apa curățirii"), Lev. 16,4 etc. Urmează să primească o inimă nouă și un duh nou; ca și în 11,19-20, promisiunea de înnoire are menirea de a-l face un popor supus și ascultător (v. 26). În cele din urmă, spiritul care le va fi dăruit *în mod lăuntric, organic* (se insistă asupra acestui lucru în vv. 26, 27), va fi al lui Dumnezeu, pentru ca ei să I se poată supune lui Dumnezeu în împlinirea tuturor cerințelor legământului. Poporul mântuit al lui Israel urmează să aibă un pământ roditor, în care Dumnezeu va da belșug de grâne și de fructe.

36,26 „inimă nouă și duh nou": *cf.* Ps. 50(51),12.

36,26-27 „Duhul" sau suflarea lui Dumnezeu (gr. πνεῦμα, ebr. *rûaẖ*) creează și însuflețește ființele (Gen. 1,2; 2,7; 6,17), dăruiește oamenilor o putere deosebită pentru a-și împlini misiunea (Gen. 41,38; Ex. 31,3; Jud. 3,10; 1Rg. 16,13), mai ales prorocilor (Iez. 3,12; 8,3; Neh. 9,30; Zah. 7,12). Vremurile mesianice vor fi caracterizate printr-o revărsare extraordinară a Duhului asupra tuturor (Zah. 4,6; 6,8; Num. 11,29; Ioel 3,1-2; Fp. 2,16-21). Duhul va fi pentru fiecare principiul lăuntric de reînnoire care îi va face în stare să împlinească voința lui Dumnezeu, să fie „prieteni ai lui Dumnezeu" (Înț. 7,27; Iez. 11,19; 37,14; 39,29; Is. 32,15-19; Zah. 12,10), fiind astfel principiul Noului Legământ (Ier. 31,31; *cf.* 2Cor. 3,6). Această revărsare a Duhului se va înfăptui prin intermediul lui Mesia, asupra căruia „odihnește" Duhul (Is. 11,1-3; 42,1; 61,1; *cf.* Mt. 3,16; Lc. 4,18 etc. – *cf.* și BJ, nota *ad loc.*).

chema grâul şi-l voi spori şi nu voi aduce foametea asupra voastră. 30 Şi voi
spori rodul pomului şi roadele câmpului, ca să nu purtaţi ocara foametei
între neamuri. 31 Şi vă veţi aminti de căile voastre rele şi de nåravurile
voastre care nu [erau] bune; şi vă veţi scârbi de voi înşivă pentru nelegiui-
rile şi spurcăciunile voastre. 32 Nu pentru voi fac Eu [aceasta], spune Stăpâ-
nul [meu], Domnul, să vă fie ştiut; ruşinaţi-vă şi roşiţi pentru căile voastre,
casă a lui Israel.' 33 Acestea le spune Domnul: 'În ziua în care vă voi curăţi
de toate nelegiuirile voastre, [atunci] voi face să fie locuite cetăţile şi cele
pustii vor fi zidite [iarăşi]. 34 Şi pământul nimicit va fi lucrat, în vreme ce
ajunsese pustiu în ochii oricărui trecător. 35 Şi vor spune: 'Pământul acela
nimicit a ajuns ca o grădină a desfătării şi cetăţile pustii şi nimicite şi dărâ-
mate s-au aşezat puternice.' 36 Şi vor cunoaşte neamurile, câte vor mai fi
lăsate împrejurul vostru, că Eu, Domnul, le-am zidit pe cele pustiite şi am
sădit iarăşi cele nimicite. Eu, Domnul, am grăit şi voi făptui.'
37 Acestea le spune Domnul: 'Încă şi pentru aceasta voi fi căutat de casa
lui Israel, ca să făptuiesc pentru ei: îi voi spori pe oameni ca pe oi. 38 Ca
oile sfinte, ca oile Ierusalimului la sărbătorile lui, aşa vor fi cetăţile cele
pustii pline de turme de oameni. Şi vor cunoaşte că Eu [sunt] Domnul.'»"

37 1 Şi a fost asupra mea mâna Domnului şi m-a scos Domnul în duh şi
m-a aşezat în mijlocul câmpiei; şi aceea era plină de oase de oameni; 2 şi

---

36,35 „o grădină a desfătării": *vide* Is. 51,3 şi 28,13. ♦ „s-au aşezat puternice": se poate înţelege şi „sunt întărite [şi] locuite", ca în TM.

36,38 „oile sfinte": oile consacrate pentru jertfele rituale.

37 W. Zimmerli (1983, p. 258) datează secvenţa 37,1-14 în faza anterioară secvenţei 36,16 *sqq.* ♦ Tabloul descris în capitolul de faţă este cel mai faimos din întreaga carte a lui Iezechiel, fiind semnificativ pentru felul în care profetul percepe puterea înnoitoare a lui Dumnezeu. Capitolul, tocmai datorită dramatismului său, a fost intens folosit de artişti ca sursă de inspiraţie: arta creştină timpurie preia imaginea (*e.g.* un pahar de aur din Köln, sec. III-IV, Londra); Renaşterea o foloseşte din plin, motivul scheletelor care prind viaţă fiind integrat în reprezentările Judecăţii de Apoi: Luca Signorelli, frescă în Capela San Bricio, Orvieto; Michelangelo, Capela Sixtină. W. Jacob, profesor de orgă la Conservatorul din Stuttgart, a compus pe această temă *De uisione resurrectionis* (*vide* Bocian *et al.*, 1996, pp. 153-154). ♦ Viziunea este alcătuită din două părţi distincte: vv. 1-10 descriu o câmpie pe care sunt risipite oase omeneşti uscate, care se recompun şi prind viaţă atunci când profetul invocă asupra lor Duhul lui Dumnezeu; a doua parte (vv. 11-14) este interpretarea viziunii pentru exilaţii cuprinşi de disperare. Punctul de pornire (şi, poate, elementul care a generat viziunea) este expresia metaforică a disperării din v. 11. Imaginea descrisă pare sugerată de un câmp de luptă pe care au rămas trupurile celor căzuţi, lăsate pradă animalelor şi păsărilor, fără să fi avut parte de îngropare (semn al nenorocirii totale, care nu a lăsat în urmă supravieţuitori în stare să se îngrijească de cei morţi). Un asemenea tablou, chiar dacă are o bază reală, nu impune o identificare precisă cu un anumit eveniment istoric (în Targumul palestinian, preluat şi de Talmud, se spune că oasele văzute de Iezechiel erau rămăşiţele unei mulţimi de efraimiţi care încercaseră să scape de robia egipteană „înainte de vreme", dar au fost urmăriţi şi măcelăriţi prin văile Palestinei – *vide* Block, 1998, vol. II, pp. 388-389). ♦ Viziunea este dominată de trei elemente care corespund unei suite de sentimente intense. În primul rând, disperarea poporului este cronică (oasele sunt foarte uscate, v. 2); în al doilea rând, poporul este măcinat de nesiguranţă şi se întreabă dacă există speranţă de schimbare pentru el (v. 3); în al treilea rând, puterea cuvântului profetic (inspirat de Dumnezeu) face ca oasele uscate să audă cuvântul şi să se supună (vv. 7-8), apoi lucrarea Duhului lui Dumnezeu le dă iarăşi viaţă (vv. 9-10). ♦ Bernhard Lang se foloseşte de capitolul 37 pentru a argumenta deschiderea către nou a profetului Iezechiel. Mare parte din exegeza precritică a pasajului Iez. 37 considera că această revelaţie se referea la învierea oamenilor la sfârşitul istoriei omeneşti. O mărturie timpurie a acestui tip de lectură ar fi un pergament cu manuscrisul capitolului 37, găsit la Masada, îngropat sub pardoseala celei mai vechi sinagogi scoase la lumină de arheologi (*vide* Y. Yadin, *Masada*, Londra, 1967, pp. 187-189, *apud* Lang, 1986, p. 308); este posibil ca pergamentul să fi fost îngropat de rebelii evrei care rezistau asediului armatei romane – dacă aşa stau lucrurile, atunci viziunea lui Iezechiel a fost ultimul text pe care l-a citit unul dintre rebeli mai înainte de a se sinucide, în 74 d.H., înfruntându-şi moartea cu speranţa învierii. O mărturie similară a fost descoperită într-o carieră de piatră din Dara (nordul Siriei): un basorelief ce reproduce scene din viziunea lui Iezechiel comemorează înfrângerea garnizoanei bizantine, la 573, într-o bătălie cu perşii în urma căreia cadavrele învinşilor au fost lăsate mai multe zile pe câmpul de luptă, după un obicei al luptătorilor perşi (*apud* Block, 1998, vol. II, p. 391). Critica modernă propune ca o primă interpretare a cap. 37 faptul că Dumnezeu are puterea să-i reaşeze pe exilaţi într-o nouă viaţă, în patria lor de origine (P.C. Craigie, *Ezekiel*, Philadelphia, 1983, p. 83, *apud* Lang, *ibidem*). Profetul încheagă într-un tablou memorabil speranţa întoarcerii din exilul babilonian; sursa acestei imagini neobişnuite poate fi găsită în jelania populară citată în v. 11: „Uscate au ajuns oasele noastre, a pierit nădejdea noastră, ne-am stins". Viziunea a fost interpretată ca o vestire a ieşirii exilaţilor din nenorocire şi a întoarcerii lor acasă, înzestraţi de Dumnezeu cu darul unei noi vieţi. Lang aduce în discuţie şi posibile influenţe zoroastriene.

37,1 „m-a scos Domnul în duh... câmpiei": se poate înţelege şi în sens instrumental: „m-a scos Domnul cu duhul...". Biblia de la 1688: „a scos pre mine cu Duhul Domnului". TM are „m-a scos în Duhul Domnului... văii". Valea e amintită la 3,22-23.

m-a purtat la ele de jur-împrejur şi, iată: [erau] foarte multe pe faţa câmpiei,
uscate tare. 3 Şi a spus către mine: „Fiu al omului, oare vor [mai] fi vii oasele
acestea?" Iar [eu] am spus: „Doamne, Tu ştii acestea." 4 Şi a spus către
mine: „Proroceşte asupra acestor oase şi spune-le: «Oase uscate, ascultaţi
cuvântul Domnului: 5 acestea le spune Domnul oaselor acestora: 'Iată: Eu
aduc la voi duh de viaţă 6 şi voi pune pe voi vine şi voi aduce pe voi carne
şi voi întinde pe voi piele şi voi pune duhul Meu peste voi şi veţi fi vii; şi
veţi cunoaşte că Eu sunt Domnul.'»"
7 Şi am prorocit după cum îmi poruncise. Şi a fost [aşa:] pe când
proroceam, iată: cutremurare şi oasele s-au apropiat fiecare de încheietura
sa. 8 Şi am privit şi, iată: creşteau pe ele vine şi carne şi a venit peste ele
piele, pe deasupra – dar duh nu era în ele. 9 Şi mi-a spus: „Proroceşte, fiu al
omului, proroceşte asupra duhului şi spune-i duhului: «Acestea le spune
Domnul: 'Din cele patru vânturi vino şi suflă asupra morţilor acestora ca să
fie vii.'»"
10 Şi am prorocit după cum îmi poruncise; şi a intrat în ei duhul şi au
fost vii şi au stat pe picioarele lor, adunare nespus de multă. 11 Şi a grăit

---

37,3 „Doamne, Tu ştii": deşi revelaţia cu privire la soarta omului după moarte se clarifică abia către sfârşitul VT (vedem că profetul nu neagă, dar nici nu afirmă învierea, lăsând totul în seama lui Dumnezeu), această vestire a restaurării lui Israel orientează deja către ideea unei învieri individuale, întrezărite în Iov 19,25 TM şi în Isaia 53,10 etc., dar vestite explicit în Dan. 12,2; 2Mc. 7,9-14.23-26; 12,43-46.

37,4 „Oase uscate": articulat în original.

37,6 „vine": gr. νεῦρα, *litt.* „tendoane, nervi" (*vide* Gen. 32,33: „nerv" şi 49,24: „vlagă"). ♦ „voi pune", *litt.* „voi da"; la fel la v. 14. ♦ „duhul Meu": TM are „duh".

37,7 „pe când proroceam": TM are „şi a fost un zgomot pe când proroceam".

37,9 „vânturi": gr. πνεῦμα; în acest capitol am tradus termenul prin „duh" şi „vânt". Poate avea şi sensul de „suflare". ♦ „morţilor acestora": în TM „leşurilor ucise", indiciu al unei morţi violente, probabil în urma unei bătălii.

37,10 „adunare": TM are „oştire". ♦ Învăţaţii evrei s-au întrebat ce s-a întâmplat cu mulţimea înviată sub ochii lui Iezechiel. Talmudul (*Sanhedrin* 92 b) consemnează răspunsuri diferite: cei înviaţi au cântat Domnului un imn de slavă apoi au murit imediat; cei înviaţi s-au reîntors în ţara lui Israel şi şi-au întemeiat familii; în fine, un alt învăţat e de părere că episodul este o parabolă (*apud* Block, 1998, vol. II, p. 388).

37,11 Interpretarea viziunii profetice se face în două etape: în vv. 11 şi 14, care închid între ele interpretarea vv. 12-13. Prima interpretare se aplică la relatarea viziunii către exilaţii cuprinşi de disperare pentru situaţia în care se aflau. Ei erau fără speranţă, fără viaţă, tot aşa cum fără viaţă erau oasele uscate. Profetul le spune însă că Dumnezeu, care poate pune viaţă în oasele uscate, poate însufleţi şi vieţile lor, făcându-i să se întoarcă în

Domnul către mine, zicând: „Fiu al omului, oasele acestea sunt toată casa
lui Israel; ei spun: «Uscate au ajuns oasele noastre, a pierit nădejdea noas-
tră, ne-am stins.» 12 De aceea, proroceşte şi zi: «Acestea le spune Domnul:
'Iată, Eu deschid mormintele voastre şi vă voi scoate din mormintele
voastre şi vă voi duce pe pământul lui Israel; 13 şi veţi cunoaşte că Eu sunt
Domnul când vă voi deschide mormintele ca să adun din morminte poporul
Meu. 14 Şi voi pune duhul Meu în voi şi veţi fi vii şi vă voi aşeza pe
pământul vostru şi veţi cunoaşte că Eu, Domnul, am grăit şi voi făptui,
spune Domnul.»"
15 Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: 16 „Fiu al omului, ia-ţi
un toiag şi scrie pe el «Iuda şi fiii lui Israel care s-au unit cu el.» Şi ia-ţi un

---

patrie. Îndemnul la speranţă este articulat în doi paşi: Dumnezeu, care le-a adresat cuvântul, îl va transforma în fapt. A doua interpretare schimbă încadrarea imaginii, pentru că oasele uscate risipite pe câmpie sunt văzute acum în morminte; este o interpretare ulterioară, care proclamă puterea lui Dumnezeu de a da viaţă exilaţilor israeliţi, chiar dacă ei sunt ca nişte cadavre închise în morminte (*vide* Biggs, 1996, pp. 118-119). Caracterul celor două interpretări poate atesta o lipsă de coerenţă a alăturării lor (*vide infra*, nota la 37,12-13) sau poate fi acceptat ca semnul unor semnificaţii complexe, concentrice.

37,12 După „vă voi scoate din mormintele voastre", TM are în plus „poporul Meu".

37,12-13 Cele două versete conturează un tablou diferit de cel al câmpului acoperit de oseminte (*vide supra*, nota la 37,1); cele două imagini puteau să coexiste în viziunea lui Iezechiel sau, din punctul de vedere strict al tradiţiei manuscrise, avem de-a face aici cu o adăugire; în sprijinul acestei a doua interpretări stă faptul că îndepărtarea celor două versete nu afectează textul rămas.

37,15-28 W. Zimmerli (1983, pp. 272-273) situează datarea pasajului 37,15-28 la o anumită distanţă faţă de distrugerea Ierusalimului; este de remarcat însă şi prezenţa unei adăugiri, în vv. 24-28, datorate poate autorului vv. 28,25 *sq.*, precum şi o apropiere lingvistică aparte între vv. 24.27 şi Lev. 26. ♦ Pentru tema risipirii şi reunirii din pericopa 37,15-28, *vide supra*, nota la 11,17. Cele două toiege sunt o reprezentare metaforică a lui Israel şi Iuda, iar scena este simbolul reunirii lor de către Dumnezeu. În vv. 20-24, accentul cade pe tema adunării poporului lui Israel dintre neamuri. ♦ O interpretare mesianică a pasajului se găseşte şi la McKeating (1993, pp. 107-108). Imaginea reunificării ţării fusese o constantă, încă din vremea lui Iosias; *vide* şi Ier. 3,6 *sqq.*; cap. 30–31. Concluzia lui McKeating, după cercetarea celor trei pasaje semnificative în căutarea unui posibil mesianism (din cap. 17, 34 şi 37), este că acestea au statutul unor inserţii, care fie dezvoltă ideea de bază a contextului, fie au o legătură extrem de slabă cu el, fie sunt un transfer de idei într-o zonă neaşteptată. Datorită acestei particularităţi şi tiparului pe care par să fie construite, pasajele pot fi atribuite (pp. 108-109) unui stadiu ulterior al textului.

al doilea toiag şi scrie pe el «Pentru Iosif – toiagul lui Efraim şi toţi fiii lui
Israel care ţin de el.» [17] Şi ţine-ţi-le laolaltă, ca să se lege într-un singur
toiag, şi ele să fie în mâna ta. [18] Şi va fi aşa: când îţi vor spune fiii poporului
tău: «Nu ne desluşeşti ce sunt aceste lucruri la tine?» [19] să le zici: «Acestea
le spune Domnul: 'Iată: Eu voi lua seminţia lui Iosif, cea din mâna lui
Efraim, şi seminţiile lui Israel unite cu el, şi le voi adăuga la seminţia lui
Iuda; şi vor fi un singur toiag în mâna lui Iuda.'» [20] Şi toiegele pe care ai
scris să fie în mâna ta, dinaintea lor, [21] şi să le zici: «Acestea le spune
Stăpânul [meu], Domnul: 'Iată: Eu iau toată casa lui Israel din mijlocul
neamurilor, pe unde s-au dus, şi îi voi aduna de la toţi cei dimprejurul lor şi
îi voi duce în ţara lui Israel. [22] Şi le voi da [să fie] un singur neam pe
pământul Meu şi în munţii lui Israel şi unul [singur] va fi cârmuitorul lor;
nu vor mai fi două neamuri şi nicidecum nu vor mai fi despărţiţi în două
regate, [23] ca să nu se mai pângărească ei cu idolii lor. Şi-i voi izbăvi de toate
nelegiuirile lor, în care au păcătuit, şi îi voi curăţi. Şi Îmi vor fi popor şi Eu
le voi fi lor Dumnezeu. [24] Şi robul Meu David [va fi] cârmuitor în mijlocul
lor şi va fi un [singur] păstor pentru toţi; căci vor umbla întru poruncile
Mele şi vor păzi judecăţile Mele şi le vor împlini. [25] Şi vor locui în ţara lor,
pe care Eu i-am dat-o robului Meu Iacob, unde au locuit părinţii lor; şi vor
locui în ea, şi David, robul Meu, va fi cârmuitorul lor în veac. [26] Şi voi face
cu ei legământ de pace, legământ veşnic va fi cu ei; şi Îmi voi aşeza cele

37,19 „seminţia": gr. φυλή; TM are *litt.* „lemnul". Pentru opţiunile de traducere din ebraică în greacă prin φυλή sau σκῆπτρον, *vide supra*, nota la 21,15. ♦ „vor fi un singur toiag în mâna lui Iuda": TM are „vor fi una în mâna Mea".

37,21 „în ţara lui Israel": TM are „pe pământul lor".

37,22 „pe pământul Meu şi în munţii lui Israel": TM are „în ţară şi în munţii lui Israel". ♦ „cârmuitor": gr. ἄρχων; TM are „rege"; la fel şi la v. 24. ♦ Pentru posibila aluzie mesianică din vv. 37,22-25, *vide e.g.* J. Lust, „Le messianisme et la Septante d'Ézéchiel", 2004, p. 32.

37,23 În TM: „Şi nu se vor mai pângări cu idolii lor şi cu urâciunile lor şi cu toate răzvrătirile lor şi îi voi izbăvi de toate lăcaşurile lor în care au păcătuit şi îi voi curăţi şi Îmi vor fi popor...". ♦ TM „lăcaşurile": ebr. *mōšᵉbhōth*; unele manuscrise şi Symmachus presupun vocalizarea *mᵉšūbhōth*, „nelegiuiri" (*cf.* BJ, nota *ad loc.*).

37,25 După „vor locui în ea", TM are în plus „ei şi fiii lor şi fiii fiilor lor în veac". ♦ „cârmuitor": gr. ἄρχων echivalează aici ebr. *nāśī'*, „prinţ".

37,26 După „legământ veşnic va fi cu ei", TM are în plus „îi voi statornici şi îi voi înmulţi". ♦ „cele sfinte": gr. τὰ ἅγια; ca şi în alte pasaje (24,20; 37,28), expresia poate fi echivalată prin „templul/sanctuarul (Meu)".

sfinte în mijlocul lor, în veac. [27] Şi va fi sălăşluirea Mea întru ei şi Eu le voi
fi lor Dumnezeu şi ei Îmi vor fi popor. [28] Şi vor cunoaşte neamurile că Eu
sunt Domnul, Cel care îi sfinţeşte pe ei, când cele sfinte ale Mele vor fi în
mijlocul lor în veac.'»"

38 [1] Şi a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: [2] „Fiu al omului,
aţinteşte-ţi faţa înspre Gog şi ţinutul lui Magog, căpetenia Rhos [peste]

37,27 „sălăşluirea": gr. κατασκήνωσις, *cf.* „templul sălăşluirii", în Tob. 1,4. ♦ „întru ei": se poate înţelege şi „printre ei"; în TM „peste ei".

37,28 „care îi sfinţeşte pe ei": TM are „care sfinţeşte pe Israel". ♦ Pasajul vv. 15-28 implică două aspecte (vv. 18-19 se referă la reunirea celor două regate; vv. 20-23 se referă la intenţia divină de a-i restabili pe exilaţi din nou în patria lor). V. 23 vesteşte o nouă relaţie între Dumnezeu şi poporul Său, după întoarcerea în ţara făgăduită; atunci urmează să fie îndepărtate toate elementele care îl tulbură pe Israel şi îl abat din drumul drept, iar legământul se formulează din nou, complet: „poporul Meu" şi „Dumnezeul lor" sunt cele două faţete ale apartenenţei reciproce şi ale îndatoririlor reciproce. Identificarea regelui promis cu David se face în termenii pasajului 34,23-24. Caracterul permanent al restabilirii este marcat de menţionarea ţării făgăduite lui Iacob şi urmaşilor lui (Gen. 35,12), a liniei davidice neîntrerupte şi a legământului făcut pe vecie: fiecare din aceste trei elemente reprezintă o garanţie a faptului că ceea ce va dărui Dumnezeu poporului ales va fi pentru totdeauna; întregul pasaj aminteşte de legământul necondiţionat cu Noe (Gen. 9,16) şi Avraam (Gen. 17,7). Semnul fizic al legământului este sanctuarul ridicat în mijlocul lor şi care va adăposti prezenţa neîntreruptă a lui Dumnezeu.

38 W. Zimmerli (1983, pp. 302-304) analizează pasajul 38,1–39,29 raportându-se la opinia generală care îi refuză lui Iezechiel paternitatea profeţiei despre Gog; derivarea profeţiei despre Gog dintr-o predică târzie a lui Iezechiel rămâne posibilă. ♦ Pasajul formează o unitate în opinia lui J. Wevers (*ad loc.*), care se sprijină pe unica formulă introductivă, din 38,1. Profeţii precedenţi (Is. 5,26-30; Ier. 1,13-15; 4–6) făcuseră prorociri referitoare la un duşman însemnat despre care se spunea, vag, că urma să vină de la miazănoapte. Acest flagel al nordului este unul care distruge neamurile păgâne, un leu care iese din bârlogul său. Soseşte ca un nor (v. 16). Cruzimea îi este bine ştiută, iar atunci când vin zvonurile despre apropierea lui, spaima îi cuprinde pe toţi. Iezechiel foloseşte aici această temă, transformând-o din proclamarea agresivităţii duşmanilor, ca modalitate prin care Dumnezeu Îşi pedepseşte poporul, în afirmarea ocrotirii de care va avea parte Israel – înnoit şi supus – când va fi restaurat.

38,2 „Gog... Magog": Henry McKeating (1993, pp. 114-122) cercetează îndeaproape sintagma „Gog şi Magog" din Iez. 38–39. Aceste capitole diferă de literatura profetică anterioară perioadei exilice. Ele sunt comparabile, la suprafaţă, cu profeţiile rostite împotriva neamurilor străine, atestate abundent în cartea lui Iezechiel (dar şi în alte cărţi profetice), însă nu sunt plasate laolaltă cu acestea. Secţiunea cuprinde profeţii împotriva unui „prinţ", unui „mai-mare" (gr. ἄρχων), numit Gog, care îl ameninţă – sau îl va ameninţa – pe Israel. Acesta va fi distrus împreună cu armata lui. Identificarea lui Gog

ca figură istorică este problematică, tot aşa cum problematică este şi interpretarea cuvintelor lui Iezechiel ca referire la o autentică ameninţare de atac armat în prezent sau în viitor. Alternativa este interpretarea acestui personaj în dimensiune eshatologică, Gog devenind astfel o figură simbolică: personificare a întunericului (după termenul sumerian *gûg*, „întunecime"), zeul Gaga, menţionat în textele ugaritice, sau chiar o lăcustă uriaşă apocaliptică (*cf. infra*, v. 16; Block, 1998, vol. II, p. 433). Dintre identificările lui Gog ca personaj istoric merită amintite câteva: un ofiţer din armata lui Cyrus, pe la 400 î.H.; Alexandru cel Mare; un „macedonean", etnonim care ar fi fost înţeles greşit până la alterarea fonetică în „gog"; „Gog" putea aminti numele unui trib din Asia Mică sau din Asiria; în fine, interpretarea cea mai acceptată: Gyges al Lydiei, al cărui nume apare în anale ca Gugu, personaj istoric care a trăit în secolul al VII-lea şi care a primit, în textele ulterioare, dimensiuni legendare, încă înainte de perioada exilului lui Iuda. În această interpretare, ameninţarea pe care o reprezintă Gog nu este una reală, imediată, nici măcar istorică. McKeating apreciază prezenţa lui Gog în cartea lui Iezechiel ca rezultat al influenţelor exercitate de textul lui Ieremia – aşa cum se mai întâmplase cu parabola celor două surori, din cap. 23, care ar fi o prelucrare a pericopei Ier. 3,6-10, sau parabola celui ce stă de veghe, atestată la Iezechiel în cap. 3 şi 33, şi care poate proveni din Ier. 1,5; 6,17. Ameninţarea care vine dinspre miazănoapte nu apare însă la Ieremia, ci în Isaia (*vide* Is. 10,5 *sqq*.). Pasajul apare în carte într-un loc surprinzător, de vreme ce tema judecăţii fusese deja tratată, iar desfăşurarea naraţiei mergea în direcţia speranţei şi a restauraţiei. Ca despre orice secvenţă care se abate de la firul cărţii, şi despre aceasta se poate presupune că a pătruns în tradiţia manuscrisă la o dată ulterioară sau cel puţin că reprezintă o dezvoltare ulterioară a unui nucleu originar. Rezolvarea pe care o propune McKeating este ingenioasă (pp. 121-122) şi porneşte de la observaţia că în seria de profeţii împotriva neamurilor nu există nici una împotriva Babilonului, care este principalul vinovat pentru suferinţele lui Iuda. Dacă Iezechiel se afla cu adevărat în Babilon atunci când îşi compunea cartea, absenţa nu este nicidecum surprinzătoare, fiind un act de prudenţă din partea profetului. Din această dublă perspectivă, ţinutul lui Gog poate fi văzut ca o referire criptică la Babilon, iar profeţiile de distrugere pot fi interpretate ca ameninţări la adresa puterii babiloniene. Teoria lui McKeating nu poate fi demonstrată, de vreme ce este menită – în secolul nostru, ca şi în secolul profetului – unei lecturi în subtext. Un posibil cod de interpetare este dat de termenul „Magog", pe care McKeating îl pune în legătură de echivalenţă cu Babel (Babilon), prin înlocuirea fiecărei litere cu cea care o precedă în alfabetul ebraic. Legătura cu figura legendară a regelui lidian Gyges nu este anulată de lectura în cheie conspirativă, tot aşa cum dezvoltările ulterioare au plasat personajul Gog într-o dimensiune eshatologică. ♦ Magog apare şi în Gen. 10,2 ca unul dintre fiii lui Iafet (alături de Gomer, Madai, Iavan, Thobel, Mosoch şi Tiras – dintre care trei sunt menţionaţi în pasajul de faţă: Gomer, Mosoch şi Thobel). Magog nu a putut fi identificat fără echivoc, cu toate că Flavius Iosephus consideră că termenul se referă la sciţi (*Antichităţi iudaice* I,VI,1), ceea ce contrazice Gen. 10 (unde sciţii sunt ataşaţi ramurii lui Gomer). De fapt, în ebraică, *Magog* înseamnă „ţinutul lui Gog". Locul în care se afla casa lui Gog, Magog – dacă aceasta este interpretarea cea mai plauzibilă –, este necunoscut (*vide* Gen. 10,2). ♦ Apocalipsul reia tema în cheie proprie, dar face din

Mosoch şi Thobel, şi proroceşte împotriva lui 3 şi spune-i: «Acestea le
spune Stăpânul [meu], Domnul: 'Iată: Eu [sunt] împotriva ta, Gog, căpete-
nie Rhos [peste] Mosoch şi Thobel; 4 şi te voi aduna pe tine şi toată oştirea
ta, cai şi călăreţi, toţi îmbrăcaţi în platoşe, adunare mare, scuturi şi coifuri
şi săbii, 5 perşi şi etiopieni şi libieni, toţi cu coifuri şi scuturi, 6 Gomer şi
toţi cei din preajma lui, casa lui Thergama, de la capătul miazănopţii, şi toţi
cei din jurul lui, şi neamuri multe împreună cu tine. 7 Fii pregătit, pregă-
teşte-te – tu şi toată adunarea ta, care s-a strâns cu tine, şi să-Mi fii de strajă.
8 După multe zile va fi pregătit şi în anii de pe urmă va veni şi va ajunge în
ţara care a fost întoarsă de la sabie, fiind ei adunaţi dintre multe neamuri pe
pământul lui Israel, care ajunsese în întregime pustietate; şi acesta a ieşit
dintre neamuri şi [în vremea aceea] toţi îşi vor duce traiul în pace. 9 Şi te vei
înălţa ca o ploaie şi vei veni ca un nor, să acoperi pământul, şi vei fi tu şi
toţi cei din jurul tău şi neamuri multe împreună cu tine.'»

10 Acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: «Şi va fi [aşa] în ziua
aceea: se vor sui vorbe în inima ta şi gânduri rele vei gândi 11 şi vei spune:
'Mă voi sui într-o ţară care a fost lepădată, voi veni peste unii ce se odih-
nesc în tihnă şi sălăşluiesc în pace, locuind cu toţii o ţară în care zid nu este

Magog un al doilea personaj ostil poporului lui Dumnezeu (Apoc. 20,8-10). Despre recuperarea motivului în literatura patristică antihristologică, vezi C. Bădiliţă, *Les métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Eglise*, Paris, 2005, *passim*. ♦ „căpetenia Rhos": TM are *nᵉśî' ro'ş*, „prinţul de frunte"; traducătorul LXX l-a considerat antroponim. La fel şi la v. 3.

38,4 TM începe: „Te voi întoarce îndărăt şi-ţi voi pune belciug în fălci şi te voi scoate pe tine şi toată oştirea ta...". ♦ „Belciugul" li se punea prinşilor în război pentru a fi duşi ca nişte vite.

38,6 „toţi cei din jurul": TM are „şi toate oştile"; la fel la v. 9. ♦ Gomer îi denumeşte, probabil, pe cimerieni, una din populaţiile venite de la nord de Marea Neagră. Unii scriitori antici (*e.g.* Strabo) îi confundă cu sciţii. Cert este că, sub presiunea triburilor scite, cimerienii au migrat în Anatolia în secolul al VIII-lea î.H., cucerind Urartu şi ameninţând regatul lui Gyges (*vide supra*, nota la 38,2). În cele din urmă, triburile cimeriene au fost anihilate de asirieni (*vide* Block, 1998, vol. II, p. 440, n. 80). ♦ Pentru „casa lui Thergama", *vide supra*, 27,14 şi nota *ad loc*.

38,7 „să-Mi fii": TM are „să le fii", lecţiune prezentă şi în Targum.

38,8 „va fi pregătit... va veni": TM are „vei fi cercetat... vei veni". ♦ „a fost întoarsă de la sabie", *i.e.* izbăvită de primejdia sabiei. ♦ „pământul lui Israel": TM are „munţii lui Israel". ♦ „şi acesta", *i.e.* Israel.

38,9 „şi vei fi": alte manuscrise greceşti au „şi vei cădea [asupra lor]".

38,11 „zăvoare": gr. μοχλοί, *vide* Ex. 26,26.27.28.29.

şi nici zăvoare şi porţi nu au aceia, 12 pentru a face jaf şi pentru a lua
prăzile, ca să-ţi întorci mâna împotriva [pământului cândva] pustiit, care
este [acum] locuit, şi împotriva unui neam care a fost adunat de la multe
neamuri, [împotriva celor] care au dobândit averi, care sălăşluiesc în buricul
pământului.' 13 Saba şi Daidan şi negustorii carchedonieni şi toate satele lor
îţi vor spune: 'Tu ai venit ca să faci jaf şi să iei prăzile? Ţi-ai strâns aduna-
rea ca să iei argint şi aur, să scoţi avuţia, să iei prăzile?'»
14 De aceea, proroceşte, fiu al omului, şi spune-i lui Gog: «Acestea le
spune Domnul: 'Oare nu te vei porni în ziua aceea, când poporul Meu Israel
se va sălăşlui în pace? 15 Şi vei veni din locul tău, de la capătul miazănopţii,
şi neamuri multe împreună cu tine, toţi suiţi pe cai, adunare mare şi oştire
multă. 16 Şi te vei ridica împotriva poporului Meu, Israel, precum un nor ca
să acoperi pământul; în zilele de pe urmă va fi [aceasta] şi te voi aduce
asupra ţării Mele, ca să Mă cunoască toate neamurile când Mă voi sfinţi
întru tine dinaintea lor.'»
17 Acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul, lui Gog: «Tu eşti cel despre
care am grăit în zilele de mai înainte, prin robii Mei, prorocii lui Israel,

---

38,12 „să-ţi întorci mâna": varianta lui Rahlfs, pe baza unui singur manuscris grecesc şi în conformitate cu TM, împotriva lecţiunii unanime din celelalte manuscrise, în care se continuă monologul lui Gog: „să-mi întorc mâna"; *cf.* şi NETS: „to turn my hand". ♦ „au dobândit averi": TM are „se ocupă cu vitele şi cu câştigul". ♦ „buricul pământului": după o concepţie străveche, diverse locuri au fost considerate centrul lumii, loc de întâlnire cu divinul (Delphi, Atena, Mecca etc.). Pentru evrei, acesta este, evident, Ierusalimul (*cf.* 5,5, *supra*). Dar expresia ebraică poate desemna pur şi simplu un loc înălţat, o colină sau un deal, ca în Jud. 9,37 (*vide* nota *ad loc.* în *Septuaginta* 2). Targumul echivalează termenul cu „fortăreaţă", „loc întărit/înălţat", sensul cel mai probabil în acest context (Block, 1998, vol. II, p. 448).

38,13 În TM: „*Ş^ebhā'* şi *D^edhān* şi cei care călătoresc (fac negoţ) în Tarşiş şi toţi puii de lei...". ♦ „avuţia": TM are „turmele şi bunurile".

38,14 „te vei porni": TM are „vei cunoaşte". În context, LXX pare a fi păstrat o lecţiune mai bună (*cf.* TOB, nota *ad loc.*).

38,16 „Mă voi sfinţi", gr. ἁγιασθῆναι με: se poate înţelege şi „Îmi voi arăta sfinţenia": sintagmă des folosită pentru a rezuma sensul intervenţiilor divine – fie de pedepsire, fie de izbăvire. În „anii de pe urmă", inclusiv neamurile păgâne vor fi locul revelaţiei divine spre cunoaşterea universală a Domnului (*vide infra*, 38,23; 39,6.7.28 etc.). Gr. ἅγιος traduce ebr. *qādhôş*, care se referă la alteritatea, la transcendenţa lui Dumnezeu.

38,17 „în zilele de mai înainte", *litt.* „înainte de zilele de mai înainte". ♦ „prin robii Mei", *litt.* „prin mâna robilor Mei". ♦ Sunt şi alţi proroci care au vorbit de o invazie (*e.g.* Ier. 3–6), dar aici Iezechiel pare a se gândi la profeţi mai vechi (*cf.* BJ, nota *ad loc.*).

[care au prorocit] în zilele acelea şi în anii [aceia], că te aduc împotriva lor.
18 Şi va fi [aşa:] în ziua aceea, în ziua în care Gog va veni împotriva ţării lui
Israel, spune Stăpânul [meu], Domnul, se va ridica mânia Mea 19 şi râvna
Mea. În focul urgiei Mele am grăit: 'Chiar în ziua aceea va fi cutremur
mare în ţara lui Israel, 20 şi se vor cutremura dinaintea Domnului peştii
mării şi păsările cerului şi sălbăticiunile câmpului şi toate târâtoarele ce se
târăsc pe pământ şi toţi oamenii cei de pe faţa pământului şi se vor sfărâma
munţii şi se vor prăbuşi râpile şi fiece zid de pe pământ se va prăbuşi. 21 Şi
voi chema asupra sa fiece spaimă, spune Domnul; sabia fiecăruia va fi
asupra fratelui său. 22 Şi îl voi judeca prin molimă şi sânge şi ploaie în
şiroaie şi pietre de grindină şi voi ploua foc şi pucioasă asupra lui şi asupra
tuturor celor dimpreună cu el şi asupra neamurilor multe dimpreună cu el.
23 Şi voi fi preamărit şi voi fi sfinţit şi voi fi slăvit şi voi fi cunoscut dinain-
tea multor neamuri, şi vor cunoaşte că Eu sunt Domnul.'»"

39 1 „Şi tu, fiu al omului, proroceşte împotriva lui Gog şi spune: «Aces-
tea le spune Domnul: 'Iată: eu [sunt] împotriva ta, Gog – căpetenie Rhos,
[peste] Mosoch şi Thobel, 2 şi te voi aduna şi te voi călăuzi şi te voi ridica
de la capătul miazănopţii şi te voi duce împotriva munţilor lui Israel. 3 Şi-ţi
voi nimici arcul din mâna stângă şi săgeţile din mâna dreaptă şi te voi
prăvăli 4 pe munţii lui Israel şi vei cădea tu şi toţi cei din jurul tău şi
neamurile cele dimpreună cu tine vor fi date la mulţimi de păsări de pradă;
te-am dat la orice zburătoare şi la toate sălbăticiunile câmpului ca să fii

---

38,21 În TM, versetul începe: „Şi voi chema sabia împotriva lui [Gog] pe toţi munţii". ♦ „sabia fiecăruia", *litt.* „sabia omului" – semitism.

38,22 „ploaie în şiroaie", *litt.* „ploaie care inundă" (termenul apare şi în 13,11.13). ♦ „celor dimpreună cu el": TM are „cetelor lui".

39 A doua profeţie referitoare la Gog revine asupra intenţiei lui Dumnezeu, aşa cum fusese ea formulată în 38,1-9. Dumnezeu îl aduce pe Gog din ţinutul lui îndepărtat spre munţii lui Israel, unde urmează să fie cu totul nimicit, laolaltă cu aliaţii săi, iar oasele le vor rămâne pradă pentru păsări şi fiare. ♦ Victoria lui Dumnezeu are urmări însemnate pentru Israel: în primul rând, israeliţii urmează să ia armele celor învinşi şi să le distrugă, topindu-le într-un foc care va arde vreme de şapte ani (vv. 9-10): se recunoaşte aici tradiţia pacifistă a arderii armelor şi straielor ostăşeşti (*vide* Is. 2,4; 9,4). În al doilea rând, se pregăteşte un mare loc de îngropăciune (v. 11); afirmaţia pare să vină în contradicţie cu vv. 4 şi 17-20, care arătau că leşurile vor rămâne pradă animalelor şi păsărilor.

39,1 „căpetenie Rhos": *vide* nota la 38,2.

39,2 „împotriva munţilor": sau „pe munţii".

mistuit. [5] Vei cădea pe fața câmpiei, căci Eu am grăit, spune Domnul. [6] Și voi trimite foc asupra lui Gog și insulele își vor duce traiul în pace; și vor cunoaște că Eu sunt Domnul. [7] Și numele Meu cel sfânt va fi cunoscut în mijlocul poporului Meu Israel și nu va mai fi întinat numele Meu cel sfânt; și vor cunoaște neamurile că Eu sunt Domnul sfânt în Israel. [8] Iată: vine și vei cunoaște că va fi, spune Stăpânul [meu], Domnul; aceasta este ziua despre care am grăit.

[9] Și vor ieși cei care locuiesc în cetățile lui Israel și vor face foc din arme, [din] scuturi și sulițe și arcuri și săgeți și din toiegele din mâini și din lănci și vor arde din acestea foc șapte ani. [10] Și nu vor lua lemne de pe câmp și nici nu vor tăia din păduri, ci armele și le vor arde în foc. Și-i vor prăda pe cei care i-au prădat pe ei și-i vor jefui pe cei care i-au jefuit, spune Domnul. [11] Și va fi [așa:] în ziua aceea îi voi da lui Gog un loc cu faimă, mormânt în Israel, locul de îngropare al celor ce au venit către mare: și vor zidi de jur-împrejur gura văii și îl vor îngropa acolo pe Gog și toată

39,6 „asupra lui Gog": TM are „în Magog". ♦ „și insulele își vor duce traiul...": TM are „și asupra locuitorilor din insule care își duc traiul...". În TM pedeapsa focului este extinsă și asupra insulelor care s-au aliat cu Gog.

39,7 „va fi cunoscut": TM are „îl voi face cunoscut... etc.".

39,8 „vei cunoaște că": nu apare în TM.

39,11 „un loc cu faimă": TM are „un loc acolo". Însă gr. ὀνομαστός poate avea și sensul „numit", „[cunoscut] sub numele de": „loc numit «mormânt întru Israel»" (Biblia de la 1688). ♦ „locul de îngropare": gr. τὸ πολυάνδριον, *litt.* „plin de bărbați", atestat însă și cu sensul „loc comun de înmormântare", „groapă comună" (*cf.*, de exemplu, 2Mac. 9,4). TM are „valea *'obh^{e}rīm*". Locul de îngropare nu este bine definit în text. TM ar putea fi citit, cu o modificare de vocalism, *'abharīm*, numele unui șir de munți la răsărit de Marea Moartă (*cf.* Num. 27,12 TM), însă masoreții au vocalizat și aici, ca și mai jos, *'obh^{e}rīm*, cu înțelesul *litt.* „(valea) celor ce trec". De altfel, nici marea indicată în text nu a fost identificată, aluzia la Marea Moartă fiind susținută doar de citirea *'Abharīm*. Este de presupus că locul de îngropăciune urma să fie în Israel; dacă acesta este înțelesul, atunci locul este impur și trecătorii nu l-ar putea străbate. Denumirea locului (de la v. 16, *vide infra*, nota) ar putea fi o citire alternativă a toponimului „Valea fiului lui Hinom" (*vide* Biggs, 1996, p. 124), un loc asociat cu un cult păgân și desacralizat de regele Iosias prin transformarea lui într-un loc în care a aruncat cenușa spurcăciunilor – *vide* 4Rg. 23,8. ♦ „ce au venit către mare": TM are „la răsărit de mare". ♦ „și vor zidi de jur-împrejur gura văii": TM are „ea oprește trecătorii (*'obh^{e}rīm*)". S-a presupus (*e.g.* BJ, nota *ad loc.*) că valea care oprește trecătorii este valea Arnonului, adâncă și abruptă. ♦ *Gai*: gr. Tò γαι. Γαι transcrie ebr. *gēy'*, „vale". ♦ „*Gai* locul-de-îngropare-a-lui-Gog": TM are *Gēy' hamōn Gōgh*, ceea ce ar putea însemna „valea hoardei lui Gog". La fel la v. 15.

mulțimea lui; și se va numi *Gai* locul-de-îngropare-a-lui-Gog. [12] Și îi vor îngropa [cei din] casa lui Israel, ca să se curățească pământul în șapte luni. [13] Și-i vor îngropa tot poporul țării și va fi pentru ei spre faimă în ziua în care am fost slăvit, spune Domnul. [14] Și vor trimite fără încetare bărbați care să meargă prin țară să-i îngroape pe cei rămași pe fața pământului, ca să-l curățească după cele șapte luni, și vor cerceta. [15] Și oricine va merge prin țară și va vedea un os de om va zidi semn lângă el până când cei ce îngroapă îl vor îngropa în *Gai* locul-de-îngropare-a-lui-Gog. [16] Căci și numele cetății [va fi] Loc-de-îngropare. Și se va curăți pământul.'»

[17] Și tu, fiu al omului, zi: «Acestea le spune Domnul: spune fiecărei păsări ce zboară și tuturor sălbăticiunilor câmpului: 'Adunați-vă și veniți, adunați-vă din toate [locurile] dimprejur la jertfa Mea, pe care v-am jertfit-o, jertfă mare pe munții lui Israel: carne veți mânca și sânge veți bea. [18] Carne de uriași veți mânca și sânge de la căpeteniile pământului veți bea, berbeci și viței și țapi și toți viţeii îngrășați. [19] Și veți mânca grăsime până la saț și veți bea sânge până la beție din jertfa Mea, pe care v-am jertfit-o. [20] Și vă veți sătura la masa Mea din cal și călăreț, din uriaș și orice războinic', spune Domnul.

[21] Și voi pune slava Mea în voi și vor privi toate neamurile judecata Mea, pe care am făptuit-o, și mâna Mea, pe care am pus-o asupra lor. [22] Și din ziua aceea și de aici înainte vor cunoaște [cei din] casa lui Israel că Eu sunt Domnul, Dumnezeul lor. [23] Și vor cunoaște toate neamurile că din

---

39,15 „oricine va merge...": din TM se înțelege referitor la cei însărcinați cu această misiune de curățire. ♦ „semn": e vorba de o movilă de pietre.

39,16 TM are „și de asemenea numele unei cetăți [va fi] Hamōnāh. Și vor curăți pământul". Ebr. *hamōnāh* înseamnă „mulțime"; cum nu există o cetate cu acest nume, a fost pusă în legătură cu *gēy Hinōm* (de unde „gheena") – *cf. supra*, finalul notei la 39,11.

39,17 „sânge veți bea": e un mod de a vorbi de nimicirea definitivă, pentru că sângele era considerat purtătorul vieții.

39,18 „berbeci și viței și țapi și toți viţeii îngrășați": TM are „berbeci, miei, țapi, tauri – cu toții vite îngrășate din Bașan".

39,21-29 Segmentul vv. 21-29 formulează o concluzie la capitolele 38–39 și o prezentare succintă a exilului și a restabilirii lui Israel de către Dumnezeu însuși. Soarta lui Gog manifestă prezența glorioasă a lui Dumnezeu și îi face pe israeliți să-l înțeleagă puterea (vv. 21-22). Vv. 23-24 explică exilul ca o urmare a necredinței lui Israel, ca pedeapsă meritată.

39,21 „în voi": TM are „printre neamuri".

39,23 „din pricina păcatelor lor": *sc.* ale celor din „casa lui Israel".

pricina păcatelor lor au fost luați în robie [cei din] casa lui Israel: pentru că
s-au răzvrătit împotriva Mea și Mi-am întors fața de la ei și i-am dat în
mâinile dușmanilor lor și au căzut toți de sabie. 24 După necurățeniile lor și
după fărădelegile lor le-am făcut și Mi-am întors fața de la ei.»
25 «De aceea, acestea le spune Stăpânul [meu], Domnul: 'Acum voi
întoarce robia lui Iacob și Mă voi îndura de casa lui Israel și voi fi plin de
râvnă pentru numele Meu cel sfânt. 26 Și își vor lua [plata pentru] ocara și
nelegiuirea pe care au făptuit-o când își duceau traiul în țara lor în pace, și
nu va [mai] fi cine să [îi] înspăimânte. 27 Când îi voi întoarce Eu dintre nea-
muri și-i voi aduna Eu din țările neamurilor, voi fi sfințit întru ei dinaintea
neamurilor; 28 și vor cunoaște că Eu sunt Domnul, Dumnezeul lor, când Mă

39,26 „își vor lua": sau „vor purta"; la fel în TM, însă majoritatea traducătorilor moderni (*e.g.* BJ, TOB, RSV) propun altă vocalizare a aceluiași schelet consonantic, cu sensul „vor uita". ♦ „când își duceau traiul în țara lor în pace, și nu va [mai] fi cine să [îi] înspăimânte": se poate interpreta și „când își vor duce traiul...". Aceeași ambiguitate și în TM.
39,27 „țările neamurilor": TM are „țările vrăjmașilor lor". ♦ „dinaintea neamurilor": TM are „în ochii multor neamuri".
39,28 „când Mă voi dezvălui lor între neamuri": TM are: „când, [după ce] i-am surghiunit la neamuri, îi voi aduna pe pământul lor și nu va rămâne nimeni dintre ei acolo". ♦ Versetul este minuțios cercetat de Johan Lust („The Final Text and Textual Criticism: Ez. 39,28", 1986, pp. 48-54) din punctul de vedere al transmiterii textului. Cartea lui Iezechiel în întregul ei este tradusă cvasiliteral în Septuaginta; traducătorul recurge cel mai adesea la o transpunere a originalului ebraic cuvânt cu cuvânt, respectând topica; este important de remarcat însă că nu întotdeauna folosește același cuvânt (sau radical) grecesc pentru a reda același cuvânt ebraic. Diferențele semnificative dintre TM și LXX constau în așa-numitele „plusuri" și „minusuri". Septuaginta omite cuvinte și fraze din textul ebraic mai adesea decât adaugă; aceste „minusuri" se pot datora fie traducătorului (și copiștilor textului grecesc), fie modelului ebraic pe care acesta l-a folosit. În cazul unei traduceri literale, cum este cea a cărții lui Iezechiel, omisiunile de o oarecare întindere și care nu pot fi explicate printr-un accident intră mai degrabă în a doua categorie. Versetul de față este, din acest punct de vedere, un exemplu interesant. El face parte dintr-o prezentare sintetică a mesajului lui Iezechiel, care este plasată după „apocalipsa" lui Gog, fără a fi însă în mod necesar strâns legată de ea. Funcționează mai degrabă ca o concluzie a întregii cărți redactate până în acest punct (cap. 1–39), precedând viziunea finală a noului templu și a țării ideale (cap. 40–48). Cea mai mare parte a versetului din textul ebraic nu se regăsește în varianta grecească; ce rămâne din acest verset este o traducere care pare să respecte textul ebraic consonantic, dar nu coincide cu textul vocalizat masoretic. Textul ebraic are secvența, mai lungă, „[după ce] i-am surghiunit la neamuri, îi voi aduna pe pământul lor și nu va rămâne nimeni dintre ei acolo". Aceasta pare să fie o repetiție a v. 27 („și îi voi aduna din țările neamurilor") și este posbilă interpretarea

voi dezvălui lor între neamuri. 29 Și nu Îmi voi mai întoarce fața de la ei,
pentru că Mi-am revărsat mânia asupra casei lui Israel, spune Stăpânul
[meu], Domnul.'»"

---

absenței ca o decizie a traducătorului în greacă de a evita o exprimare redundantă; este de remarcat totuși faptul că în general traducătorul nu ezită să păstreze repetițiile. ♦ Terminologia ebraică a versetului dezvăluie o trăsătură aparte: verbul tradus prin „a aduna" nu este *qibbeț*, cel folosit de Iezechiel în contexte similare, ci *kinnes*. A. Hurvitz („A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel", *Cahiers de la Revue Biblique*, 20, Paris, 1982, p. 124, *apud* Lust, *ibidem*, p. 49) observă că termenul apare numai în cărțile incontestabil târzii, așa cum sunt Ecleziastul, Ester, Nehemia (2Ezd. 11–23), Paralipomene, sau în texte care ridică probleme de cronologie (Ps. 33,7; 147,2); concluzia lui A. Hurvitz este că prezența termenului în literatura biblică echivalează cu un indiciu credibil pentru datarea târzie (în textul ebraic al cărții lui Iezechiel termenul mai apare în v. 22,21, fără a avea însă acolo un corespondent în greacă). Pentru A. Hurvitz, care abordează holistic cartea lui Iezechiel, atestarea aici a termenului *kinnes*, laolaltă cu alte fenomene lingvistice similare, este o marcă a unui limbaj care anticipează ebraica biblică târzie și ebraica post-biblică. Din punctul de vedere mai nuanțat al cercetătorilor care studiază istoria alcătuirii textului, interpretarea este diferită. Prezența termenului *kinnes* în v. 28 și absența corespondentului acestuia în restul Septuagintei trebuie să fie (Lust, *ibidem*, p. 50) manifestarea explicită a caracterului adițional al verbului și al contextului căruia îi aparține, el nefăcând parte din modelul ebraic folosit de traducătorul în greacă. ♦ Al doilea verb omis de Septuaginta este forma *hiphil* a lui *YTR*: „nu voi lăsa pe nici unul dintre ei să rămână". Verbul mai apare în alte două pasaje din această carte, în proorociri, cu referire la cei pe care Dumnezeu îi lasă ca martori ai pedepsei sale (6,8, numai în textul ebraic, și 12,16, deopotrivă în traducerea grecească). Contextul v. 39,28 este diferit, el fiind cel al salvării, nu al pedepsei; verbul se referă aici nu la supraviețuitori, ci la cei din diaspora, din care nimeni nu va fi lăsat în urmă. Ideea aceasta lipsește în restul textului ebraic al VT, fiind formulată numai în versiunea grecească a Zah. 10,10, un pasaj care atestă similitudini remarcabile cu Iez. 39,28. Faptul că speranța într-o reunire a celor împrăștiați prin toată lumea era puternică în perioada intertestamentară ar fi un argument (*vide* Lust, *ibidem*, p. 51) în favoarea interpretării secvenței ca o adăugire târzie, absentă în modelul Septuagintei.
39,29 „Mi-am revărsat mânia", gr. ἐξέχεα τὸν θυμόν μου: TM are „Îmi voi fi revărsat Duhul". Revărsarea Duhului are ca efect apropierea supremă dintre om și Dumnezeu („vederea Feței"). Opțiunea terminologică a Septuagintei pare să ascundă o variație terminologică ebraică. Textul ebraic oferă aici *șaphakhᵉtī 'et rūẖī*, „Mi-am revărsat duhul", o alternativă a expresiei recurente *șaphakhᵉtī 'et ẖamatī*, „Mi-am revărsat mânia", care apare frecvent în cartea lui Iezechiel (*e.g.* 20,8.13.21.33.34 *e.a.*), transformând astfel tonul amenințător într-unul optimist, de speranță; *rūaẖ*, de altfel, apare uneori și ca sinonim al lui *ẖēmāh*: această paletă semantică explică traducerea grecească prin θυμός. Lust (*ibidem*, pp. 52-53) respinge însă o explicație de felul acesta, care justifică regularizările

prin recurgerea la idiomul cărţii lui Iezechiel, argumentând că, pe de o parte, traducătorul în greacă nu obişnuieşte să extindă regularizările în detrimentul varietăţii lexicale (ci tocmai dimpotrivă, printr-o recurgere la sinonimie în încercarea de a evita repetiţiile şi stereotipiile), iar pe de altă parte, mărturia Papirusului 967 atestă un termen diferit: Papirusul (*vide* J. Ziegler, „Die Bedeutung des Chester Beatty-Scheide Papyrus 967 für die text überlieferung des Ezechiel-Septuaginta", *ZAW* 61, 1945/48, pp. 76-94, *apud* Lust, *ibidem*), folosit ca un martor credibil al unei forme timpurii a Septuagintei, oferă o succesiune diferită a capitolelor, cap. 37 urmând capitolului 39; or, în cap. 37, *rūaḥ* sau πνεῦμα joacă rolul major de a aduce la viaţă osemintele uscate; traducătorul ar fi pus în legătură expresia din 39,29 cu *rūaḥ* din cap. 37 şi l-ar fi tradus, evident, prin πνεῦμα. Recurgerea la termenul θυμός este indiciul sigur al faptului că în modelul ebraic traducătorul în greacă nu a găsit *rūaḥ*, care urma să apară abia ulterior. Concluzia lui Lust (*ibidem*, p. 53) asupra secvenţei 39,28-29, cu consecinţe însemnate pentru istoricul textului, este că diferenţele dintre TM şi LXX, ca şi cele dintre textul ebraic vocalizat şi cel consonantic, se repartizează pe trei paliere. Septuaginta, bine reprezentată de Papirusul 967, a avut un model diferit de textul ebraic cunoscut nouă; acesta era mai scurt şi prezenta unele diferenţe de conţinut. Septuaginta oferă o traducere apropiată, aproape literală, a acestui model. Într-o perioadă ulterioară, textul ebraic a fost reelaborat cu unele modificări, adăugiri cu încărcătură optimistă, astfel încât expresii ale mâniei divine au ajuns să fie înlocuite de manifestări dătătoare de speranţă; aceste adăugiri pot fi plasate în perioada ebraicii post-biblice, după cum o atestă utilizarea unor termeni specifici. În cele din urmă, tradiţia masoretică a acceptat cele mai multe dintre aceste schimbări, fără a adopta însă şi aceeaşi succesiune a capitolelor. ♦ Secţiunea capitolelor 33–39 este dominată de speranţă (*vide* Biggs, 1996, pp. 125-126). Sursa speranţei este Dumnezeu, care va acţiona în interesul poporului Său. Substanţa speranţei este iertarea, restabilirea poporului în ţara făgăduită, înnoirea vieţii lui şi a relaţiei cu Dumnezeu. Mesajul de speranţă al lui Iezechiel vine ca un răspuns direct la starea de disperare în care se scufundase poporul după căderea Ierusalimului şi exilarea în Babilon. Capitolele conţin referiri la diferite aspecte ale vieţii lui Israel, menţionate şi mai înainte: avertismente, judecata asupra Ierusalimului şi asupra conducătorilor poporului, pedeapsa, speranţa iertării; fiecare dintre aceste aspecte aminteşte acţiuni divine din istoria relaţiei dintre Israel şi Dumnezeu. Se defineşte în felul acesta o continuitate a relaţiei, iar pe baza ei apare speranţa. Dumnezeu, care i-a judecat şi i-a pedepsit, Se mai îngrijeşte încă de ei şi acţionează în favoarea lor. Faptele viitoare ale lui Dumnezeu sunt precis indicate: îi va îndepărta pe păstorii cei răi (cârmuitorii răi), care nu s-au îngrijit de turmă (de popor); va numi un prinţ, din linia regelui ideal David, care să se îngrijească de popor; va face un legământ prin care să asigure pacea şi belşugul; va aduna poporul, îl va purifica prin apă şi îi va da o nouă inimă şi un duh nou, ca să-l poată răspunde lui Dumnezeu; va pune carne pe oasele uscate şi duh în trupurile lor, ca să-i aducă la viaţă; va aşeza îndărăt poporul în patria lui şi va stabili cu el un legământ pe vecie; îl va respinge şi distruge pe duşmanul cel mare, Gog din Magog. Încrederea în faptele divine nu anulează însă necesitatea căinţei. Aceasta reprezintă o parte însemnată a restabilirii relaţiei cu Dumnezeu.

40 [1] Şi a fost [aşa:] în anul al douăzeci şi cincilea al robiei noastre, în
luna întâi, în [ziua] a zecea a lunii, în anul al paisprezecelea de la luarea

40–48 Ultima parte a cărţii lui Iezechiel oferă un plan detaliat de reconstrucţie religioasă şi politică pentru societatea postexilică, încercând să adapteze legislaţia tradiţională la noile condiţii; scopul este de a evita pe viitor abuzurile care au dus la catastrofă. Această „cartă a iudaismului" a fost numită de exegeţi şi „Tora lui Iezechiel". ♦ W. Zimmerli (1983) analizează (pp. 327-328; în detaliu: 329-553) secvenţa majoră reprezentată de capitolele 40–48, care formează o unitate, similară celei a capitolelor 8–11: ambele secvenţe majore descriu câte o viziune extatică măreaţă. Aici profetul este purtat în templul ridicat în ţara lui Israel; slava lui Dumnezeu se întoarce în templu, iar profetului îi sunt încredinţate, prin cuvânt, legile templului. Urmează o descriere a templului, a împrejurimilor şi a cetăţii în toată splendoarea ei. Această viziune finală funcţionează ca o contrapondere a viziunii din 8–11, în care profetul, purtat la Ierusalim (ca în cap. 40) din locul său de exil şi dus să privească templul mai întâi din exterior, iar apoi din interior, vede cum slava lui Dumnezeu părăseşte locul ce devenise necurat, acoperit de păcate. Corespondenţele sunt bine echilibrate printr-un set consistent de deosebiri. În vreme ce secvenţa 8–11 se rotunjeşte prin aducerea profetului îndărăt în locul exilului lui, în cap. 40–48 lipseşte referirea la o încheiere a viziunii. Diferenţele sunt însă în cea mai mare parte de conţinut: câtă vreme capitolele 8–11, cel puţin în forma lor originară, sunt dominate de mişcare şi sunt compuse într-un stil narativ, capitolele 40–48 conţin lungi descrieri ale unei situaţii statice, în care profetul observă (şi revelează) numai ceea ce se află lângă el. Sunt formulate aici rânduieli detaliate care amintesc stilul prescripţiilor legislative din Pentateuh. ♦ W. Zimmerli observă (1983, p. 328) că secţiunea Iez. 40–48 nu poate proveni dintr-o singură sursă; este de acord cu Hartmut Gese (*Der Verfassungsentwurf des Ezechiel [Kap. 40-48] traditionsgeschichtlich untersucht*, Beiträge zur historische Theologie 25, Mohr, Tübingen, 1957), care a arătat că sub textul ajuns până la noi se pot detecta câteva straturi consistente de adăugiri şi redactări. ♦ Henry A. Redpath (1907) este unul dintre savanţii care au încercat să creeze grafic un plan al templului din viziunea lui Iezechiel, urmărind îndeaproape indicaţiile profetului; o altă încercare îi aparţine lui Jonathan Z. Smith (1987), care întocmeşte o suită de figuri explicative: ierarhia de putere, aşa cum este dispusă ca în sferele de activitate rituală, Iez. 40,1–44,3 (p. 58); ierarhia de putere, aşa cum este dispusă în cele trei zone de sacralitate relativă, Iez. 40,1–44,3 (p. 59); ierarhia de statut, aşa cum este dispusă în aşezarea în spaţiu a celor ce îndeplinesc ritualul, Iez. 44,4-31 (p. 64); împărţirea egalitară a pământului, Iez. 45,1-8 şi 47,13–48,35 (p. 67); segmentul central al pământului, Iez. 45,1-8 şi 47,13–48,35 (p. 67); traseele rectificate ale principilor şi poporului, Iez. 46 (p. 71). Mai recent, şi Daniel Block (*The Book of Ezekiel*, NICOT, Eerdmans, 1998, pp. 508-509) a încercat atât redarea grafică a planului templului din viziunea lui Iezechiel, cât şi schiţarea traseului pe care a fost purtat profetul în templu. ♦ Jon Douglas Levenson (1975, pp. 161-163) consideră că programul de restaurare din Iez. 40–48 manifestă o tensiune între „mit" şi istorie, între ceea ce Dumnezeu face singur, adesea în legătură cu omul, şi ceea ce face în colaborare cu omul. Se întâlnesc aici două tradiţii: Sionul şi

---

Edenul. Sionul semnifică, printre altele, siguranța muntelui lui Dumnezeu, liniștit în inviolabilitatea sa; Edenul este și el simbolul omului netulburat de asprimea naturii, aflată în chip misterios în slujba lui, ori de durerile și constrângerile existenței sociale, care apar numai după alungarea lui din Grădina lui Dumnezeu. La fel ca Sionul și Edenul, muntele unde este purtat Iezechiel este un simbol al făgăduinței dumnezeiești, al unei siguranțe care în mediul omenesc este de neatins (dar la care se speră mereu), al harului care produce o schimbare în însăși structura caracterului omenesc. Capitolele 40–48 descriu detaliat societatea ce fusese vestită în profețiile – mai convenționale, de restaurație – din cap. 33–37, care promiteau că Dumnezeu îi va da lui Israel o inimă nouă și un duh nou, înlocuindu-i inima de piatră cu o inimă de carne (36,26). Experiența extatică a profetului include revelarea legii, căci muntele este conceput și cu trăsăturile proprii Sinaiului, care semnifică, între altele, strădaniile omului de a împlini voința lui Dumnezeu. ♦ Frederic Raurell (1986) constată fractura cărții lui Iezechiel în 1–39 *vs* 40–48, din punctul de vedere al utilizării unor termeni distincți: ἄρχων și ἀφηγούμενος sunt două cuvinte cu nuanțe teologice distincte. Cel dintâi apare numai în cap. 1–39, de douăzeci și cinci de ori, ca echivalent grecesc a șase termeni ebraici diferiți. F. Raurell (1986, pp. 86-87) observă că nu este folosit niciodată termenul βασιλεύς pentru a-l indica pe regele din Ierusalim sau Iuda, cu excepția v. 1,2, care este o introducere istorică stereotipă la episodul chemării profetice. Datorită frecvenței cu care este folosit, cât și nuanțelor semantice predominant negative pe care termenul ἄρχων le are în cartea lui Iezechiel, se constată unele afinități cu Isaia (LXX), cartea în care apare des, alături de 1Par. În Isaia, ἄρχων este termenul preferat pentru indicarea conducătorului lui Iuda descris ca un tiran străin, nedrept și necredincios. Pe de altă parte, termenul ἀφηγούμενος (care apare de șase ori și în secțiunea 1–39; la aceste ocurențe se adaugă forma simplă, ἡγούμενος, de cinci ori) este tipic pentru Iezechiel: din treizeci și una de ocurențe în LXX, douăzeci și trei aparțin cărții lui Iezechiel. Încărcătura semantică este similară celei a lui ἄρχων din prima secțiune, pe care îl înlocuiește cu totul în a doua secțiune. Această netă separare a utilizării termenilor ἄρχων și ἀφηγούμενος nu corespunde unei diferențieri existente în TM. Explicarea printr-o ipotetică diversitate a traducătorilor este respinsă categoric de F. Raurell (1986, pp. 88-89), care pune în valoare diferența teologică esențială: regele ideal din viitor, conturat în cap. 40–48, nu poate fi indicat prin termenul folosit pentru regele din 1–39, conotat negativ (chiar dacă TM nu impune această distincție). Utilizarea constant pozitivă a lui ἀφηγούμενος în cap. 40–48 face ca figura definită prin acest termen să fie identificată cu viitorul monarh ideal, care nu-și încalcă îndatoririle nici în sfera rituală, nici în cea socială. Opoziția dintre cei doi termeni este tensionată de înțelesul negativ pe care îl are același termen ἀφηγούμενος în cele șase ocurențe din cap. 1–39, echivalent cu ἄρχων. Este trasată în felul acesta o antiteză între cei doi termeni. Pentru Iezechiel (LXX), singurul βασιλεύς („rege") al Ierusalimului și al lui Iuda este Domnul, în vreme ce conducătorii omenești sunt fie ἄρχοντες (cu încărcătură negativă), fie ἀφηγούμενοι (cu aureola conducătorului ideal).

40,1 „în luna întâi": TM are „la începutul (*litt.* capul) anului". ♦ Capitolele finale ale cărții (40–48) dau cheia privitoare la datare: „în anul al douăzeci și cincilea al robiei noastre", *id est* în 573 î.H. (*vide e.g.* Alter, Kermode, 1987, pp. 203-204). Și completarea „în anul

cetății: [chiar] în ziua aceea a fost asupra mea mâna Domnului și m-a dus,
2 într-o vedenie a lui Dumnezeu, în țara lui Israel, și m-a așezat pe un munte
foarte înalt și pe el [era] ca o zidire de cetate în față. 3 Și m-a dus acolo și,

---

al paisprezecelea de la luarea cetății" (asaltul armatelor lui Nabucodonosor asupra Ierusalimului) corespunde anului 573 î.H. Poate fi preluată o sugestie simplă, dar semnificativă, din exegeza ebraică medievală: Rași (comentatorul cel mai de seamă al Bibliei – *Commentary on Ezekiel*, cap. 40–48, Abraham J. Levy [ed.], Philadelphia, 1931) observă la 1,1 că misteriosul an al treizecilea face parte din jubileul israelit inițiat o dată cu reforma lui Iosias – jubileu început, dar neterminat în patrie. Treizeci de ani înainte de viziunea inaugurală din 593 î.H. (*vide* 1,1) înseamnă 623 î.H.: ajunul reformei lui Iosias. Douăzeci de ani după viziunea inaugurală a avut loc viziunea lui Iezechiel asupra templului. Este parcursul complet al unui interval jubiliar. Sunt bine cunoscute afinitățile lui Iezechiel cu „Codul Sfințeniei", iar în acel document (în Lev. 25) sunt formulate legile privitoare la Sabat și Jubileu. Acolo (25,9) se spune că Jubileul trebuie să înceapă în ziua Judecății, adică în ziua a zecea a lunii a șaptea (sau a Noului An). Viziunea lui Iezechiel din 40–48 („în anul al douăzeci și cincilea al robiei noastre, la începutul anului, în ziua a zecea a lunii") este așadar datată într-un an jubiliar, dacă se susține ipoteza intervalului jubiliar (623-573) inaugurat de reforma lui Iosias. Mai mult: „în ziua a zecea a lunii" trebuie să însemne 10 Nisan, conform calendarului iudaic tradițional, în care Anul Nou corespunde lunii Nisan. (28 aprilie 573 este data calculată de Daniel Block.) Simbolismul datării este evident: pe de o parte, în anul Jubileului, pământul și orice proprietate trebuia să se întoarcă la proprietarul său originar, iar evreii vânduți ca robi erau eliberați. Pe de altă parte, 10 Nisan este data tradițională a Paștelui (*cf.* Ex. 12,2-3 *sq.*): viziunea lui Iezechiel este promisiunea unei viitoare eliberări comparabile cu eliberarea din robia egipteană. ♦ Pentru o discuție asupra datării viziunii templului, *vide* J. Van Goudoever (1986). Autorul articolului pornește de la constatarea că toate indiciile de datare din cartea lui Iezechiel, ca și din alte scrieri profetice (cărțile lui Aggeu, Zaharia, Daniel) pot fi înțelese prin plasarea pe un fundal liturgic; chiar dacă sunt date ce reflectă evenimente istorice, ele reprezintă în același timp (predominant) indicații liturgice; în întregul lui, acest sistem de datare este parte a stilului profetic. Patru dintre profețiile lui Iezechiel (împotriva Egiptului și a Faraonului) sunt datate în funcție de ciclul pascal. Data pe care o indică Iezechiel în versetul de față pentru a marca viziunea templului corespunde atât începutului unui an jubiliar, cât și datei tradiționale a Paștelui (*vide* Lev. 25,9; Ex. 12,2-3).

40,2 „în față": sau „dinainte". TM are „spre miazăzi".

40,3 „bărbat": personajul supranatural (= un înger) care apare în vedenii ca interpret al acestora este tipic pentru profetismul târziu și pentru apocalipse (*cf.*, *e.g.* Daniel 8,16; Zah. 1,8 *sq.*; Apoc. 1,1 etc.) ♦ „sfoară de zidar": TM are „sfoară de in". ♦ Prima omilie din cea de-a doua serie pe care Grigore cel Mare a dedicat-o cărții profetului Iezechiel (Omilia II,1) explică pericopa 40,1-3. Profeția care urmează să fie rostită (cap. 1) are un conținut misterios, dar cadrul ei este riguros din punct de vedere cronologic. Planul acestei cetăți (cap. 3) nu poate fi înțeles în litera lui (*iuxta litteram*): dimensiunile indicate de

iată: [un] bărbat, iar înfăţişarea lui era ca o înfăţişare de aramă strălucitoare şi în mâna lui era o sfoară de zidar şi o trestie de măsurat şi el stătea la poartă. 4 Şi a spus bărbatul către mine: „Ai văzut, fiu al omului? Cu ochii tăi priveşte şi cu urechile tale ascultă şi rânduieşte-ţi în inimă toate câte ţi le arăt; fiindcă tu ai venit aici ca să-ţi arăt şi tu le vei arăta pe toate câte le vezi casei lui Israel."

5 Şi, iată: [era] un zid pe dinafară, împrejurul Casei. Şi în mâna bărbatului [era] o trestie, cu măsura de şase coţi, în cot [intrând] şi palma; şi a măsurat zidul din faţă: lăţimea [era] cât trestia şi înălţimea lui [era] cât trestia. 6 Şi a intrat, prin poarta care caută spre răsărit, pe şapte trepte, şi a

---

Iezechiel nu îşi corespund unele altora, poarta sau pilaştrii fiind supradimensionaţi faţă de construcţia întreagă. Înţelesul este însă de ordin spiritual, chiar şi atunci când sunt indicate elemente inteligibile la nivelul istoriei. *Vide* Notele complementare la Iezechiel.
40,5 „un zid pe dinafară": acest zid avea menirea de a separa zona sacră de cea profană (*cf.* 42,20, *infra*). ♦ „Casei": e vorba de Templu, care e adesea numit astfel (*cf. e.g.* 2Par. 6,2 *sqq.*; Is. 56,7 etc.). ♦ „în cot [intrând] şi palma": erau mai multe feluri de coţi: cotul utilizat în vremea lui Iezechiel măsura şase palme (= cca 0,450 m); cotul mare, de şapte palme (cca 0,525 m), fusese folosit la măsurarea Templului lui Solomon; în Deut. 3,11 se vorbeşte de „cot de om" (probabil măsura veche din Canaan), iar Talmudul aminteşte de „cotul lui Moise", măsură folosită în construcţiile de cult. ♦ Planul templului fusese schiţat în faţa profetului prin intermediul măsurătorii părţilor lui componente, începând de la zidul exterior al templului şi de la poarta de răsărit. În viziunea profetului, zona templului era mărginită de un zid care avea înălţimea de aproximativ trei metri (echivalentul a şase coţi lungi). Poarta de răsărit, intrarea principală în spaţiul templului, a fost şi ea măsurată şi au fost indicate dimensiunile. Era de o mărime impresionantă şi avea încăperi pentru cei care vegheau intrarea în spaţiul templului. ♦ Grigore cel Mare îşi începe Omilia II,2 cu o mărturisire de umilinţă în faţa misterelor textului sacru, care i se dezvăluie în prezenţa fraţilor săi; cap. 1 este o mărturie preţioasă pentru o lectură biblică făcută în comun, cu precădere în context liturgic (*vide* E. Gandolfo, *Omelie sur Ezekiele*, *apud* Charles Morel, *ad loc.*). Lectura în intimitate şi lectura publică îşi au fiecare rostul său, una fiind menită perfecţionării sinelui, cealaltă – îndrumării mulţimii. Ochii şi urechile (cap. 2) sunt nu numai organe ale simţurilor fizice, ci şi – pentru cei ce ating cunoaşterea spirituală – instrumente prin care pot percepe realităţile invizibile, auzind o laudă a lui Dumnezeu rostită fără glas (*laudem Dei sine sono audiunt*). *Vide* Notele complementare.
40,6 „poarta care caută spre răsărit": Grigore cel Mare explică în Omilia II,3 pericopa 40,6-8. Primul verset al secvenţei (cap. 1) este lipsit, în varianta latinească, de precizarea treptelor parcurse la intrarea pe poartă (*et uenit ad portam quae respiciebat uiam orientalem, et ascendit per gradus eius*, „şi a venit la poarta care caută către drumul de răsărit şi a intrat pe treptele ei"). Poarta însăşi este un simbol al lui Hristos, care este pentru oameni poartă de intrare în împărăţia cerurilor. *Vide* Notele complementare. ♦ „pe şapte trepte": TM are „şi i-a urcat treptele". ♦ Am tradus prin „pridvor" termenul αιλαμ, care

măsurat pridvorul porţii, cât trestia, 7 şi încăperea [era] cât trestia în lungime şi cât trestia în lăţime, iar pridvorul dintre încăperi [era] de şase coţi şi încăperea a doua [era] cât trestia în lăţime şi cât trestia în lungime şi pridvorul [era] de cinci coţi. 8 Iar încăperea a treia [era] cât trestia în lăţime şi cât trestia în lungime 9 şi pridvorul portalului, lângă pridvorul porţii, [era] de opt coţi şi stâlpii de doi coţi şi pridvorul porţii [era] înăuntru: 10 şi încăperile porţii, cele din faţă, [erau] trei pe o parte şi trei pe cealaltă, iar măsura [era] una singură la [toate] trei şi o singură măsură pentru pridvoare, de o parte şi de cealaltă. 11 Şi a măsurat lăţimea uşii portalului, zece coţi, şi lărgimea portalului, treisprezece coţi. 12 Şi [partea] din faţa încăperilor [era] îngustată la un cot de o parte şi de cealaltă, iar încăperea [era] de şase coţi pe o parte şi de şase coţi pe cealaltă. 13 Şi a măsurat poarta de la un zid la altul al încăperii: lăţimea [era] de douăzeci şi cinci de coţi, [de la] o poartă la [cealaltă] poartă. 14 Şi locul deschis al pridvorului porţii [era] de şaizeci de coţi, douăzeci [la] încăperile dimprejurul porţii. 15 Şi locul deschis al porţii din afară până la locul deschis al pridvorului porţii dinăuntru [era] de cincizeci de coţi. 16 Şi ferestre ascunse la încăperi şi la pridvoarele dinăuntrul

---

apare de mai multe ori începând cu acest verset; *vide* şi 3Rg. 6,3.36; 7,43.44; *ailam* transcrie ebr. *'ēylām*, variantă pentru *'ūlām*, „pridvor", „vestibul". TM are însă aici *saph*, „prag". ♦ TM are în plus, la sfârşit: „...în lărgime, fiecare prag în lărgime cât trestia".
40,7 „încăperea": LXX are θεε, ce transcrie ebr. *tā'*, „sală, cameră" – *vide* şi 3Rg. 14,28. ♦ „iar pridvorul dintre încăperi... etc.": TM are „şi spaţiul dintre încăperile [laterale], cinci coţi; iar pragul porţii de lângă pridvorul porţii dinspre înăuntru, o trestie". ♦ Am tradus prin „dintre încăperi" un termen cu înţeles nesigur, θαιηλαθα, întâlnit numai aici în LXX, care transliterează, probabil, ebr. *tā' l^ethā'*, „de la cameră la cameră".
40,9 „stâlpii": LXX are αιλευ, termen care apare numai în acest capitol (v. 9.21.24. 26.29) şi transliterează ebr. *'ēylō*, „stâlpul lui"; în forma αιλ apare şi la 41,3. ♦ Pericopa 40,9-12 este explicată de Grigore cel Mare în Omilia II,4. V. 9 (cap. 1) se încheie cu precizarea plasării în interior a pridvorului porţii (în traducerea latinească: *uestibulum autem portae erat intrinsecus*). Acest pridvor interior simbolizează spaţiile întinse ale vieţii veşnice care, în spaţiul strâmt al vieţii lumeşti, sunt prezente în mintea omului, ca o speranţă. *Vide* Notele complementare.
40,10 „din faţă": TM are „dinspre răsărit".
40,11 „lăţimea", „lărgimea": gr. τὸ πλάτος, τὸ εὖρος.
40,12 „încăperilor": LXX are τειμ, care transcrie o formă de plural ebr. de la *tā'*, „încăpere".
40,14 „locul deschis": gr. αἴθριον, *litt.* „curtea de lumină" (în 9,3; 10,4 şi, mai jos, la 47,1 l-am tradus „curtea [din mijlocul] Casei"). TM are „pragul Casei". La fel şi la 47,1.
40,16 „ferestre ascunse": gr. θυρίδες κρυπταί; LEH sugerează aici două variante de interpretare, ambele marcate cu semnul întrebării: „nişe", „ferestre late în interior, îngustate

porţii, de jur-împrejurul curţii, şi tot astfel de ferestre la pridvoarele dinăun-
tru, de jur-împrejur; iar pridvorul [era împodobit cu] finici de o parte şi de
cealaltă.
[17] Şi m-a adus în curtea dinăuntru şi, iată: odăi şi colonade împrejurul
curţii, treizeci de odăi între colonade. [18] Şi [la] porticurile din spatele porţi-
lor, după lungimea porţilor [era] colonada de jos. [19] Şi a măsurat lăţimea
curţii de la locul deschis al porţii din afară, înăuntru, până la locul deschis al
porţii care caută în afară, o sută de coţi, [până la poarta] care caută spre
răsărit, şi m-a adus la miazănoapte, [20] şi, iată: [o] poartă care caută spre
miazănoapte, a curţii din afară, şi a măsurat-o, şi lungimea ei, şi lăţimea.

în exterior"; *cf.* 3Rg. 6,4. Sintagma apare şi mai jos, în 41,26. Aceste ferestre au rolul de a permite supravegherea accesului în sanctuar; la fel şi „pridvoarele", singurele intrări posibile, spre a păstra puritatea lui absolută. ♦ Pericopa 40,12-16 este cercetată de Grigore cel Mare în Omilia II,5 (care continuă comentariul omiliei precedente, construită pe secvenţa vv. 9-12). *Vide* Notele complementare.

40,17 „curtea dinăuntru": TM are „curtea din afară"; la fel şi la v. 34, *infra*. ♦ „odăi": gr. παστοφόρια, o formă de neutru plural. Posibil neologism, apare de peste zece ori în VT (în Ier. 42,4, 1Mac. 4,38.57; Is. 22,15, Paralipomene); înţelesul este „cameră utilitară (în templu)". ♦ „colonade": gr. περίστυλα, TM are „pavaj"; la fel la v. 18. ♦ Porţile de pe laturile de miazănoapte şi miazăzi sunt similare celei de la răsărit (care rămâne totuşi poarta principală). Aceste porţi duc la curtea exterioară, care era locul de cult pentru oamenii de rând. Zidul de apus nu avea poartă, pentru că acolo era plasată clădirea. În interiorul zidului exterior se afla un alt zid, care delimita curtea interioară; zidul interior avea porţi similare ca dimensiuni şi formă celor din zidul exterior. ♦ Grigore cel Mare îşi construieşte Omilia II,6 pe segmentul 40,17-19. V. 17 (cap. 2) înregistrează un termen aparte în traducerea latinească: *gazophylacia*, căruia îi corespunde în textul grecesc παστοφόρια (*vide supra*). Termenul *gazophylacia* se compune din verbul grecesc φυλάττειν, „a păzi" (*seruare*), şi cuvântul împrumutat din limba persă *gaza*, care desemnează „bogăţiile" (Pomponius Mela, 1,64, *apud* Chantraine, *ad loc.*, apropie termenul grecesc γάζα de persanul *ganğ*; latina a preluat termenul din limba greacă). „Camerele tezaurului" simbolizează inimile celor învăţaţi, pline de bogăţiile înţelepciunii şi ale ştiinţei. *Vide* Notele complementare.

40,18 Textul grecesc este simetric: αἱ στόαι κατὰ νώτου τῶν πυλῶν, κατὰ τὸ μῆκος τῶν πυλῶν..., „porticurile [în/spre] spatele porţilor"; este însă posibilă o altă interpretare: „porticurile [erau] după partea din spate a porţilor, după lungimea porţilor...".

40,20-26 Omilia II,7 a lui Grigore cel Mare explică pericopa 40,20-26. Primul capitol are, ca în cele mai multe dintre omiliile lui, un caracter general: de data aceasta, atenţia lui se îndreaptă asupra termenilor care nu îşi păstrează sensul neschimbat de la un pasaj la altul şi, cu atât mai mult, nu au aceeaşi simbolistică. Primul exemplu pe care îl dă este *sol*, „soare", luat uneori în sens pozitiv, alteori în sens negativ; soarele este uneori un simbol pentru Domnul, alteori pentru cei care L-au persecutat. *Vide* Notele complementare.

[21] Iar încăperile, trei pe o parte şi trei pe cealaltă, şi stâlpii şi pridvoarele
şi finicii de acolo; şi erau după măsurile porţii care caută spre răsărit: lun-
gimea de cincizeci de coţi şi lărgimea, de douăzeci şi cinci de coţi. [22] Şi
ferestrele ei şi pridvoarele ei şi finicii ei [erau] ca la poarta care caută spre
răsărit; şi urcau spre ea pe şapte trepte, iar pridvoarele ei [erau] înăuntru.
[23] Şi [era] o poartă a curţii dinăuntru, care caută spre poarta de miazănoapte,
la fel ca poarta care caută spre răsărit; şi a măsurat curtea de la poartă la
poartă: o sută de coţi.
[24] Şi m-a adus către miazăzi şi, iată: o poartă care caută spre miazăzi şi a
măsurat-o; şi încăperile, şi stâlpii, şi pridvoarele erau după aceste măsuri.
[25] Şi ferestrele ei şi pridvoarele dimprejur [erau] la fel ca ferestrele pridvo-
rului [de mai înainte]: lungimea ei de cincizeci de coţi, iar lărgimea ei, de
douăzeci şi cinci de coţi. [26] Şi [avea] şapte trepte şi pridvoarele [erau pe]
înăuntru, şi finici avea, unul de o parte şi unul de cealaltă parte, pe stâlpi.
[27] Şi [o] poartă faţă în faţă cu poarta de la curtea dinăuntru, [cea] către
miazăzi. Şi a măsurat curtea de la poartă la poartă, o sută de coţi [era]
lărgimea spre miazăzi.
[28] Şi m-a adus în curtea dinăuntru a porţii dinspre miazăzi şi a măsurat
poarta după aceste măsuri; [29] şi încăperile şi stâlpii şi pridvoarele [erau]
după aceste măsuri; şi ea şi pridvoarele ei [aveau] ferestre de jur-împrejur.
Lungimea ei [era] de cincizeci de coţi şi lărgimea de douăzeci şi cinci de
coţi. [[30]] [31] Şi pridvoarele spre curtea din afară şi finici pe stâlp şi opt trepte.
[32] Şi m-a adus la poarta care caută spre răsărit şi a măsurat-o după aceste
măsuri; [33] şi încăperile şi stâlpii şi pridvoarele [erau] după aceste măsuri; şi
ea şi pridvorul ei aveau ferestre de jur-împrejur; lungimea ei [era] de
cincizeci de coţi şi lărgimea de douăzeci şi cinci de coţi. [34] Şi pridvorul ei

---

40,21 „pridvoarele": gr. αιλαμμω (faţă de αιλαμ mai sus, cu sufixul pronominal ebraic); la fel mai jos: 40,22(bis).24.25.

40,22 „înăuntru": TM are „în faţă"; la fel la v. 26.

40,27-38 Grigore cel Mare explică pericopa 40,27-38 în Omilia II,8. Porţile sunt simboluri ale predicatorilor, Biserica fiind una singură, pentru Vechiul Testament şi pentru Noul Testament. Porţile au opt trepte, pentru că predică în acord cu harul septiform al Duhului (*sancti Spiritus septiformem gratiam concorditer praedicant*), anunţând însă treapta a opta, harul răsplăţii veşnice. *Vide* Notele complementare.

40,28 „a porţii dinspre miazăzi": TM are „prin poarta dinspre miazăzi".

40,30 Versetul lipseşte din LXX. În TM: „şi pridvoare de jur-împrejur, de douăzeci şi cinci de coţi lungime şi cinci coţi lăţime", dar mulţi specialişti, printre care şi Rahlfs, consideră că acest verset nu ţine de fapt de prototipul ebraic.

[dădea] către curtea dinăuntru şi [erau] finici pe stâlpul [porţii] de o parte şi
de cealaltă şi ea [avea] opt trepte.
[35] Şi m-a adus la poarta dinspre miazănoapte şi a măsurat-o după aceste
măsuri; [36] şi încăperile şi stâlpii şi pridvoarele; şi ea şi pridvorul ei [aveau]
ferestre de jur-împrejur; lungimea ei [era] de cincizeci de coţi şi lărgimea,
de douăzeci şi cinci de coţi. [37] Şi pridvoarele ei [erau] spre curtea din afară;
şi [erau] finici pe stâlpul [porţii] de o parte şi de cealaltă şi ea [avea] opt
trepte. [38] Odăile ei şi uşile ei şi pridvoarele ei spre poarta [39] a doua [aveau]
un canal de scurgere, ca să fie înjunghiate acolo [jertfele] cele pentru păcate
şi pentru [greşelile din] neştiinţe. [40] Şi în spatele scurgerii pentru arderile-
-de-tot, care caută spre miazănoapte, [erau] două mese spre răsărit şi în
spatele celei de-a doua şi al pridvorului de la poartă [erau] două mese spre
răsărit. [41] Patru pe o parte şi patru pe cealaltă, în spatele porţii, pe care se
înjunghie jertfele [aduse] în faţa celor opt mese pentru jertfe. [42] Şi patru
mese cioplite în piatră, pentru arderile-de-tot, cu lăţimea de un cot şi jumă-
tate şi lungimea de doi coţi şi jumătate şi înălţimea de un cot: pe ele vor
pune uneltele cu care înjunghie acolo arderile-de-tot şi jertfele. [43] Şi vor

40,37 Continuarea versetului se află la v. 47; vv. 38-43 constituie o inserţie despre pregătirea jertfelor, iar vv. 44-46 o alta, despre cele două „sacristii" (*cf.* BJ, nota *ad loc.*).

40,38-40 Descrierea înaintării profetului însoţit de călăuza lui fusese întreruptă de pasajul referitor la purificarea jertfelor şi sacrificarea lor. La poarta de sud şi la poarta de nord erau rezervate două încăperi: una pentru preoţii urmaşi ai lui Sadoc, iar cealaltă pentru leviţi. ♦ În TM: „[38] O încăpere dădea spre pridvorul porţii; acolo se spală arderea-de-tot. [39] Iar în pridvorul porţii erau două mese de o parte şi de alta, pe care se înjunghie arderea-de-tot şi jertfa pentru păcat şi jertfa pentru vină. [40] Şi în partea din afară a pridvorului, la intrarea pe poarta dinspre miazănoapte, erau două mese; iar de cealaltă parte a pridvorului porţii, două mese".

40,39 „canal de scurgere": gr. ἔκρυσις. ♦ „[greşelile din] neştiinţe": încălcări ale Legii făcute din neştiinţă. Formula liturgică pe care o rostesc şi astăzi preoţii, „păcatele noastre şi neştiinţele poporului", reia această deosebire. ♦ Pericopa 40,39-43 este cercetată de Grigore cel Mare în Omilia II,9. Poarta interioară (cap. 2) este pentru noi Noul Testament, iar poarta exterioară este Vechiul Testament. Cele două mese aflate de o parte şi de cealaltă simbolizează statornicia credinţei şi a vieţii (*fides et uita*) şi faptul că în iubirea faţă de aproapele se cuvine să ne păstrăm răbdarea şi bunătatea (*patientia et benignitas*). *Vide* Notele complementare.

40,40 Am tradus prin „scurgere" gr. ῥόαξ, înrudit etimologic cu ἔκρυσις de mai sus. Traducătorul LXX a citit *MRWṬH* în loc de *MḪWṬH*, „din afară".

40,42 În TM, lungimea şi lăţimea sunt egale: un cot şi jumătate.

40,43 În TM, versetul este foarte diferit şi obscur. Partea privind acoperitorile nu apare.

avea înăuntru un brâu de o palmă de [piatră] cioplită, de jur-împrejur, şi pe
mese, deasupra, acoperitori care să ferească de umezeală şi de uscăciune.
[44] Şi m-a adus în curtea dinăuntru şi, iată: două cămări în curtea dinăun-
tru, una în spatele porţii care cată spre miazănoapte, dând spre miazăzi, şi
una în spatele porţii care caută înspre miazăzi, [dând] însă spre miază-
noapte. [45] Şi mi-a spus: „Cămara aceasta care caută spre miazăzi [este] pentru
preoţii care fac de strajă Casei, [46] iar cămara care caută spre miazănoapte
[este] pentru preoţii care fac de strajă altarului; aceştia sunt fiii lui Sadduk,
cei care, din [neamul lui] Levi, se apropie de Domnul ca să-I slujească."
[47] Şi a măsurat curtea: lungimea de o sută de coţi şi lărgimea de o sută de
coţi, pe cele patru laturi ale ei; iar altarul dinaintea Casei.
[48] Şi m-a adus la pridvorul Casei. Şi a măsurat [fiecare] stâlp de la
pridvor: lăţimea de cinci coţi pe o parte şi cinci coţi pe cealaltă şi lărgimea

40,44 „cămări": gr. ἐξέδραι, „camere cu arcade", „bolte" (Biblia de la 1688); la fel la 41,10.11; 42,1.4.9.10.12.13. ♦ „două cămări în curtea dinăuntru": TM specifică faptul că erau destinate cântăreţilor. Mulţi traducători omit însă indicaţia, pentru că vine în contradicţie cu versetele următoare. ♦ Ultima (II,10) dintre omiliile pe care Grigore cel Mare le-a scris pentru a explica profeţiile lui Iezechiel este construită pe pericopa 40,44-47. Textul latinesc este obscur, aşa cum fusese şi segmentul folosit în Omilia II,9. Sadduk (cap. 15), în varianta latinească *Sadoch*, este interpretat etimologic: *Latine dicitur iustus*, „latineşte înseamnă cel drept". Levi, celălalt nume propriu care apare în versetul 46, este tradus în latină prin *assumptus*, „cel pus deoparte", „asumat". Slujitorii Domnului (cap. 16) sunt cei care citesc, care predică, îşi dăruiesc bunurile materiale şi spirituale. *Vide* Notele complementare.

40,45 „care fac de strajă Casei", *litt.* „care păzesc paza Casei", *i.e.* care veghează în serviciile de veghe. Serviciul de strajă la temple, organizat pe ore şi zile şi inspirat, se pare, de practicile corăbierilor de a organiza carturi de veghe, era cunoscut încă din Egiptul vechiului regat. *Vide Septuaginta* 3, 1Par. 23,32 şi nota *ad loc.*

40,46 „Sadduk": sau Sadoc (ebr. *Ṣādhōq*) este descendentul lui Eleazar, al treilea fiu al lui Aaron. A fost preot la curtea lui David şi a participat la ungerea lui Solomon ca succesor. Urmaşii lui Sadoc au deţinut, atât până la exil, cât şi după întoarcerea din exil, funcţia de mare preot. *Vide Septuaginta* 2, 2Rg. 8,17; *Septuaginta* 3, 1Par. 16,39 şi notele *ad loc.*

40,48 „stâlp": gr. τὸ αιλ, faţă de αιλευ, folosit până aici; termenul mai apare doar în 41,3. ♦ „şi lărgimea portalului de paisprezece coţi, iar canaturile": nu apare în TM. ♦ Sunt măsurate diferitele părţi ale templului. Acesta este alcătuit, ca şi Templul lui Solomon, dintr-un pridvor (vestibul – ebr. *'ulām*) (vv. 40,48-49), un sanctuar (sau „Sfânta" – ebr. *hēykhāl*) (vv. 41,1-2) şi un sanctuar interior, numit Sfânta Sfintelor (ebr. *dᵉbhīr*) (vv. 41,3-4). Iezechiel, în calitate de preot, avea acces în toate zonele templului cu excepţia sanctuarului interior (Sfânta Sfintelor): de aceea călăuza lui Iezechiel intră singură acolo (41,3-4).

portalului de paisprezece coţi, iar canaturile uşii pridvorului – trei coţi de o
parte şi trei coţi de cealaltă. [49] Şi lungimea pridvorului [era] de douăzeci de
coţi şi lărgimea, de doisprezece coţi; şi urcau pe zece trepte la el: şi erau
stâlpi la pridvor, unul de o parte şi unul de cealaltă.

41 [1] Şi m-a adus în templu: i-a măsurat pridvorul – şase coţi lăţime de o
parte şi şase coţi lărgimea pridvorului de cealaltă parte, [2] şi lărgimea
portalului de zece coţi şi canaturile portalului de cinci coţi de o parte şi
cinci coţi de cealaltă; şi i-a măsurat lungimea: patruzeci de coţi, iar
lărgimea, douăzeci de coţi. [3] Şi a mers în curtea cea dinăuntru şi a măsurat
stâlpul portalului: doi coţi; şi uşa, şase coţi; iar canaturile portalului, şapte
coţi de o parte şi şapte coţi de cealaltă. [4] Şi a măsurat lungimea uşilor,
patruzeci de coţi, şi lărgimea, douăzeci de coţi, în faţa templului. Şi a spus:
„Aceasta [este] Sfânta Sfintelor." [5] Şi a măsurat zidul Casei: şase coţi; şi
lărgimea [fiecărei odăi] lăturalnice: patru coţi de jur-împrejur. [6] Şi [odăile]
lăturalnice [erau] [odaie] lăturalnică peste [odaie] lăturalnică, de două ori
treizeci şi trei; şi un spaţiu în zidul Casei în [odăile] lăturalnice dimprejur,
ca să fie pentru cei ce se îngrijesc, ca să vadă, încât să nu se atingă nici-
decum de zidurile Casei. [7] Şi lărgimea părţii de sus a [odăilor] lăturalnice

---

40,49 „zece trepte": gr. ἀναβαθμός; mai sus, *e.g.* v. 37, era folosit un alt termen: κλιμακτήρ. ♦ „zece": nu apare în TM.

41,1 „templu": gr. ναός; TM are *hēykhāl*, care se va numi mai târziu „Sfânta". ♦ „pridvorul": LXX are αιλαμ, dar TM are *'ēylīm*, „stâlpi". ♦ Templul din viziunea lui Iezechiel are arcade şi încăperi pe părţile laterale, amintind de templul lui Solomon (3Rg. 6,5-10).

41,3 Segmentul 41,3-6 este atestat în manuscrisele de la Qumran, *vide* J. Lust, „Ezekiel Manuscripts in Qumran. Preliminary Edition of 4Q Ez a and b", 1986, p. 99.

41,4 „lungimea uşilor": TM nu precizează aici a cui lungime, dar din cele ce urmează se înţelege că e vorba de „Sfânta Sfintelor".

41,5 Am tradus gr. πλευρόν prin „[odaie] lăturalnică". ♦ Nu este limpede rostul fiecăreia dintre încăperile descrise.

41,6 „de două ori treizeci şi trei": TM are „de trei ori treizeci". Apoi TM are în continuare: „erau adâncituri de jur-împrejur în zidul Casei ca să sprijine odăile lăturalnice, ca ele să nu fie sprijinite de peretele templului". Peretele templului este sacru; dimpotrivă, zidul exterior al anexei, care nu face parte propriu-zis din templu, poate fi redus după voie. Anexa ce înconjoară din trei părţi sanctuarul este împărţită într-o serie de cămăruţe, care se prelungesc până în zidul exterior, iar grosimea acestuia (de cinci coţi – v. 9) se reduce treptat pe măsură ce se înalţă construcţia (*cf.* TOB, nota *ad loc.*).

41,7 „ieşiturii": gr. πρόσθημα, echivalat în LEH prin: „anexă, extensie (a unei clădiri)"; termenul mai apare în LXX doar în Lev. 19,25, unde are înţelesul de „spor", „adaos".

[era] pe măsura ieşiturii din zid înspre partea de sus de jur-împrejurul Casei,
aşa încât ea se lărgea în sus şi se urca de la [odăile] de jos la cele de sus şi
de la cele din mijloc la [cele de pe] catul al treilea. [8] Partea de sus a Casei
[era] de jur-împrejur un spaţiu între [odăile] lăturalnice cât o trestie, un
spaţiu de şase coţi. [9] Şi lărgimea zidului [odăii] lăturalnice pe dinafară [era]
de cinci coţi; iar [spaţiile] lăsate între [odăile] lăturalnice ale Casei [10] şi
cămări [avea] lărgimea de douăzeci de coţi, pe distanţa de jur-împrejurul
Casei. [11] Şi uşile cămărilor [dădeau] înspre [locul] lăsat de singura uşă care
[dădea] înspre miazănoapte; şi singura uşă care [dădea] înspre miazăzi şi
lărgimea [locului] lăsat pentru lumină [avea] lăţimea de cinci coţi de jur-îm-
prejur. [12] Şi [zidul] despărţitor din faţa [locului] lăsat [liber], ca înspre apus,
[era] de şaptezeci de coţi, lăţimea [zidului] despărţitor [era] de cinci coţi,
lărgimea de jur-împrejur, iar lungimea lui [era] de nouăzeci de coţi. [13] Şi a
măsurat în faţa casei o lungime de o sută de coţi, şi [locurile] lăsate [libere]
şi despărţiturile şi zidurile lor, o lungime de o sută de coţi; [14] şi lărgimea din
faţa Casei şi [locurile] lăsate [libere] din faţă: o sută de coţi. [15] Şi a măsurat
lungimea [locului] despărţitor din faţa [locului] lăsat în părţile din spatele
Casei aceleia şi [locurile] lăsate de o parte şi de cealaltă [aveau] lungimea
de o sută de coţi.

Templul şi colţurile şi pridvorul din afară [16] [erau] acoperite, şi
ferestrele zăbrelite, dând lumină de jur-împrejur spre cele trei [caturi], ca să
se poată privi prin ele. Şi Casa şi [părţile] lăturalnice erau îmbrăcate în lemn
de jur-împrejur, [tot aşa] şi podeaua şi de la podea până la ferestre; iar
ferestrele se dădeau la o parte în trei, ca să se privească prin ele. [17] Şi

---

41,8 „partea": LXX are θραελ (care apare numai aici), cu sens neidentificat. Block (1998, vol. II, p. 545) îl consideră un termen arhitectural şi propune următoarea traducere pornind de la TM: „the temple had a raised platform all around – the foundations of the side chambers". Însă termenul poate fi şi rezultatul unei citiri greşite a ebr. *R'YTY L*, „am privit la", pe care traducătorul l-a înţeles ca o parte a templului.

41,12 „înspre apus": gr. πρὸς θάλασσαν, *litt.* „spre mare"; *vide* Gen. 12,8; Dan. 8,4.

41,15 „Templul...": TM are „Templul pe dinăuntru şi pridvoarele dinspre curte". ♦ Secvenţa vv. 15-26 descrie decoraţiile sanctuarului interior. Pridvorul (vestibulul) şi cele două încăperi interioare ale templului aveau lambriuri, pe care erau sculptaţi heruvimi şi palmieri; *vide* şi 3Rg. 6,29 (un pasaj de care pare să depindă cel de faţă). Altarul aminteşte şi el de 3Rg. 6,20-22.

41,16 „zăbrelite": gr. δικτυωτά, *litt.* „având un fel de plasă". ♦ În TM: „Pragurile şi ferestrele zăbrelite şi galeriile de jur-împrejur, din trei [părţi], din faţa pragului, erau de lemn, de jur-împrejur, de la pământ până la ferestre şi ferestrele erau acoperite".

aproape de-a lungul întregii părţi dinăuntru şi până la cea din afară şi pe tot zidul de jur-împrejur, înăuntru şi în afară, [18] [erau] sculptaţi heruvimi şi finici între un heruvim şi [alt] heruvim; două chipuri [avea fiecare] heruvim. [19] Un chip de om către un finic de o parte şi de alta şi un chip de leu către un finic, de o parte şi de alta; [aşa era] sculptată toată Casa, de jur-împrejur; [20] de la podea până în tavan [erau] sculptaţi heruvimi şi finici. [21] Şi [locul] sfânt şi templul se deschideau în patru părţi. În faţa celor sfinte se vedea ceva care arăta ca [22] un altar de lemn; înălţimea lui [era] de trei coţi şi lungimea de doi coţi şi lărgimea de doi coţi; şi avea coarne, iar postamentul lui şi pereţii lui [erau] din lemn. Şi mi-a spus: „Aceasta [este] masa cea din faţa Domnului." [23] Şi două uşi [aveau] templul şi [locul] sfânt. [24] Două uşi cu doi batanţi care se rotesc, doi la una şi doi la uşa a doua. [25] Şi [era] sculptură pe ele; şi pe uşile templului [se aflau] heruvimi şi finici, [întocmai] după sculptura celor sfinte; şi lemn migălit în faţa pridvorului din afară [26] şi ferestre ascunse. Şi a măsurat de o parte şi de cealaltă, înspre acoperişul pridvorului; şi [părţile] lăturalnice ale Casei [erau] strâns îmbinate.

42 [1] Şi [omul] m-a adus în curtea cea din afară, spre răsărit, din faţa porţii celei spre miazănoapte; şi m-a adus şi, iată: cinci cămări lângă [locul]

41,21 „[locul] sfânt şi templul se deschideau în patru părţi": TM are „*hēykhal*-ul avea stâlpi pătraţi".

41,22 „lărgimea de doi coţi": nu apare în TM.

41,25 „lemn migălit": TM are un termen tehnic care s-ar putea referi la un baldachin sau la o barieră escamotabilă înaintea faţadei (*cf.* TOB, *ad loc.*).

41,26 „ferestre ascunse": TM are „ferestre zăbrelite". ♦ În continuare, TM are un pasaj neclar, iar traducerile sunt conjecturale.

42,1 Secvenţa 42,1-14 reprezintă o adăugire; *vide infra*, nota la 46,19. ♦ Pasajul vv. 1-14 are un text dificil, care impune mai întâi o reconstituire şi abia apoi o interpretare. Sunt descrise două clădiri aflate pe laturile de nord şi de sud ale clădirii aflate la vest de templu. Ele par să fi fost alcătuite din câte trei blocuri paralele, reprezentând fiecare o ridicătură faţă de bază, în aşa fel încât să aibă înfăţişarea unor trepte; detaliile arhitectonice sunt însă obscure. Menirea încăperilor din interiorul clădirilor era aceea de a le oferi preoţilor un spaţiu unde să mănânce ofrandele cuvenite, un spaţiu de depozitare a acestor ofrande mai înainte de a fi folosite şi un spaţiu în care să-şi pună şi să-şi scoată veşmintele înainte şi după ce slujeau la altar. Încăperile asigurau de asemenea un spaţiu de protecţie între laici şi preoţi, necesar în ambele direcţii, atât pentru oamenii de rând care nu aveau voie să intre în contact cu preoţii aflaţi în stare de sfinţenie, cât şi pentru aceştia din urmă, care în această stare trebuiau să evite atingerea profanilor. Zidurile exterioare aveau şi ele această menire, protejând clădirile din curtea exterioară şi oferind

rămas şi lângă [zidul] despărţitor dinspre miazănoapte, [2] pe o lungime de o sută de coţi spre miazănoapte şi o lăţime de cincizeci de coţi: [3] împodobite în felul porţilor curţii dinăuntru şi în felul colonadelor curţii din afară, cu trei porticuri rânduite unul în faţa altuia. [4] Şi în faţa cămărilor – un loc de trecere lat de zece coţi, pe o lungime de o sută de coţi. Şi uşile lor [dădeau] spre miazănoapte. [5] Şi locurile de trecere de sus erau asemenea: întrucât colonada se ridica din el, peste colonada de mai jos, şi deschizătură: aşa [erau] colonada şi deschizătura şi aşa [erau] porticurile. [6] Căci erau întreite şi nu aveau coloane aşa cum [erau] coloanele din afară, de aceea se ridicau peste cele de mai jos şi peste cele mijlocii, de la pământ. [7] Şi lumina [venea] din afară, în felul cămărilor din curtea din afară, care caută în faţa cămărilor dinspre miazănoapte; lungimea [era] de cincizeci de coţi; [8] căci lungimea cămărilor care caută spre curtea din afară [era] de cincizeci de coţi şi ele sunt aşezate în faţa acelora; întregul [are] o sută de coţi. [9] Şi [erau] uşi la cămările acestea de la intrarea dinspre răsărit, ca să se intre prin ele din curtea cea din afară, [10] cum [venea] lumina de la capătul locului de trecere. Şi spre miazăzi, cu faţa spre miazăzi, în faţa [locului] lăsat [liber] şi în faţa [zidului] despărţitor, [erau] cămări. [11] Iar locul de trecere [era] în faţa lor, după măsurile cămărilor celor dinspre miazănoapte şi după lungimea lor şi după lărgimea lor şi după toate deschiderile lor şi după toate răsucirile lor şi după luminile lor şi după portalurile lor, [12] ale cămărilor celor dinspre miazăzi şi dinspre portalurile de la capătul locului de trecere, ca o deschizătură de o trestie [de măsurat] pentru lumină, către răsărit, faţă de cel care intra prin ele. [13] Şi mi-a spus: „Cămările dinspre miazănoapte şi cămările dinspre miazăzi, care sunt cu faţa spre deschizături, acestea sunt

---

intrări dinspre curtea exterioară. ♦ În TM, textul dintre vv. 1-12 este la fel de neclar, dar foarte diferit de LXX. Şi la restul versetelor din acest capitol se manifestă doar o asemănare generală între LXX şi TM.

42,1 „[omul]" – *cf.* 40,3. ♦ „spre răsărit, din faţa porţii celei spre miazănoapte": TM are „spre miazănoapte".

42,5 În finalul versetului, *Codex Vaticanus* are un cuvânt în plus: δύο στοαί, aşadar „*două* porticuri".

42,10 În TM: „pe lărgimea zidului curţii, spre răsărit, în faţa curţii şi în faţa clădirii erau camere".

42,13 „[jertfele] cele mai sfinte", *litt.* „sfintele sfintelor". În funcţie de context, acelaşi termen desemnează uneori atât Sanctuarul, cât şi obiectele sacre şi jertfele care veneau în contact cu acesta (*vide Septuaginta* 1, Num. 4,4 şi nota *ad loc.*). ♦ „pentru [greşelile din] neştiinţă": *vide supra*, nota la 40,39. ♦ „fiii lui Sadduk": nu apare în TM.

cămările [locului] sfânt, unde preoții, fiii lui Sadduk, cei care se apropie de Domnul, mănâncă [jertfele] cele mai sfinte. Și acolo vor pune [jertfele] cele mai sfinte și jertfa și [ofrandele] pentru păcat și pentru [greșelile din] neștiință; pentru că locul [este] sfânt. [14] Nu va intra acolo [nimeni] în afara preoților; [și nici ei] nu vor ieși din [locul] sfânt spre curtea cea din afară, ca să fie cu totul sfinți cei care se apropie [de Mine] și să nu-și atingă veșmintele în care slujesc, căci sunt sfinte; și vor îmbrăca alte haine când se ating de popor.

[15] Și s-a împlinit măsurătoarea Casei pe dinăuntru. Și m-a scos pe drumul porții ce caută spre răsărit și a măsurat planul Casei de jur-împrejur, în rânduială. [16] Și s-a oprit în spatele porții care caută spre răsărit și a măsurat cinci sute [de coți] cu trestia de măsurat. [17] Și s-a întors către miazănoapte și a măsurat din fața [laturii] de miazănoapte cinci sute de coți cu trestia de măsurat; [18] și s-a întors către apus și a măsurat din fața [laturii] de apus cinci sute [de coți] cu trestia de măsurat; [19] și s-a întors către miazăzi și a măsurat în fața [laturii] de miazăzi cinci sute [de coți] cu trestia

---

42,14 În TM: „Când intră, preoții nu vor ieși din locul sfânt spre curtea din afară, ci își vor lăsa acolo veșmintele cu care slujesc, căci sunt sfinte; vor îmbrăca alte veșminte și [așa] se vor apropia de locul unde e poporul".

42,15 Măsurătorile întregului spațiu al templului încheie schițarea planului pentru templu și curțile lui. Măsurătorile finale arată un spațiu total al complexului de cult de aproximativ cinci sute de coți. Indică, de asemenea, că zidul exterior reprezenta despărțirea dintre aria sacră a templului și aria seculară, exterioară. ♦ Planul schițat pentru templul din viziunea lui Iezechiel prezintă similarități cu planul templului construit de Solomon (3Rg. 6-7; 2Par. 3) și cu cortul pe care i s-a poruncit lui Moise să-l construiască (Ex. 25–31). Aceste observații sugerează că Iezechiel cunoștea bine tradiția cortului și dimensiunile lui sau că, cel puțin, avea acces la înregistrarea dimensiunilor templului în tradiția păstrată în 3Rg. sau 2Par. (ori că văzuse el însuși templul). Similitudinile indică importanța pe care o acordă Iezechiel templului în proiectul de reconstrucție a lui Israel. În relatarea istoriei lui Israel, a formării lui ca popor al legământului cu Dumnezeu, fusese rezervat un spațiu anume pentru cult (Ex. 25-31). Așezând viziunea templului la începutul planului de reconstrucție a lui Israel, textul accentuează importanța templului în viața celor ce se vor întoarce din exil. Restaurarea și înnoirea sunt prezentate în termenii tradiționali ai începuturilor lui Israel ca popor al lui Dumnezeu. Similitudinile cu cortul din pustiu și cu templul lui Solomon asigură continuitatea tradițiilor legământului și ale așezării în Canaan pentru cei întorși din exil. Aceia se vor recunoaște ca moștenitori ai făgăduințelor lui Dumnezeu față de poporul lui Israel. Continuitatea era importantă pentru Iezechiel, așa cum o arată și schema distribuției loturilor de pământ către triburi, din cap. 47–48.

42,16 „în spatele porții care caută spre răsărit": TM are „spre răsărit".

de măsurat. [20] Cele patru laturi [le-a măsurat] cu aceeași trestie. Și a rânduit [planul] și circumferința părților de jur-împrejur, cinci sute [de coți] spre răsărit și o lărgime de cinci sute de coți, ca să despartă între cele sfinte și zidul din afară, care [ținea] de rânduiala Casei.

43 [1] Și m-a adus la poarta care caută spre răsărit și m-a scos [2] și, iată: slava Dumnezeului lui Israel venea pe calea porții ce caută spre răsărit și glasul oștirii [era] ca glasul de două ori [mai puternic decât] al unor mulțimi și pământul strălucea ca o lumină de la slava dimprejur. [3] Și vedenia pe care am văzut-o [era întocmai] ca vedenia pe care am văzut-o când am venit să ung cetatea, și vedenia carului pe care l-am văzut [era întocmai] ca vedenia pe care am văzut-o la râul Chobar. Și am căzut cu fața [la pământ]. [4] Și slava Domnului a intrat în Casă pe calea porții ce caută spre răsărit. [5] Și m-a ridicat duhul și m-a adus în curtea cea dinăuntru și, iată: Casa [era] plină de

---

43,1 Pericopa 1-12 prezintă consacrarea noului templu. După ce au fost delimitate dimensiunile templului ideal, spațiul este gata pentru întoarcerea slavei lui Dumnezeu, care părăsise templul (11,23), ca simbol al judecății; acum se întoarce ca simbol al restaurației. În mod adecvat, „omul" care îl călăuzește pe Iezechiel îl aduce la poarta de răsărit (*cf.* 42,15), prin care urmează să intre slava lui Dumnezeu. Pasajul este încărcat de ecouri: ca și în viziunea inaugurală, profetul este copleșit (*cf.* 1,28); ca și în v. 8,3, el este ridicat și purtat în stare de extaz (fără să fie doar călăuzit, cu toate că omul din viziune este încă alături de el): el ajunge de data aceasta în curtea interioară; ca și în viziunea de la început, profetul aude un glas care îi vorbește (*cf.* v. 2,2), și care este cu certitudine glasul lui Dumnezeu, care promite că va rămâne pentru totdeauna în mijlocul lui Israel. Restul secvenței (vv. 7-12) pare să fie o adăugire (*vide* J. Wevers, *ad loc.*). *Vide infra*, nota la 43,12. ♦ Întoarcerea slavei constituie punctul culminant al viziunii, pentru că aici Domnul ia în stăpânire templul, care fusese construit la porunca Sa și pentru a-l sluji. Era semnul că Israel a fost restaurat. Slava plecase pe poarta de răsărit (v. 11,23), așa încât urmează să se întoarcă pe aceeași poartă, venind dinspre răsărit. Profetul recunoaște slava lui Dumnezeu din ceea ce i se arătase în celelalte viziuni.

43,1-5 *Vide supra*, nota la 1,28.

43,1 „și m-a scos": nu apare în TM.

43,2 „pe calea porții... unor mulțimi": TM are „de pe drumul răsăritului și sunetul ei [era] ca glas de ape multe". ♦ „glasul de două ori [mai puternic decât] al unor mulțimi", *litt.* „ca glasul multora care dublează", ceea ce ar putea însemna și „ca glasul unor mulțimi care strigă de două ori mai tare"; TM are „glas de ape multe".

43,3 „când am venit să ung cetatea": TM are „la venirea pentru dărâmarea cetății". Traducătorul LXX a citit *LMŞHT*, de la *māşaḥ*, „a unge", în loc de *LŞHT*, „la dărâmarea". ♦ „vedenia carului": TM are doar „vedenia".

cămările [locului] sfânt, unde preoții, fiii lui Sadduk, cei care se apropie de
Domnul, mănâncă [jertfele] cele mai sfinte. Şi acolo vor pune [jertfele] cele
mai sfinte şi jertfa şi [ofrandele] pentru păcat şi pentru [greşelile din]
neştiinţă; pentru că locul [este] sfânt. 14 Nu va intra acolo [nimeni] în afara
preoţilor; [şi nici ei] nu vor ieşi din [locul] sfânt spre curtea cea din afară, ca
să fie cu totul sfinţi cei care se apropie [de Mine] şi să nu-şi atingă veş-
mintele în care slujesc, căci sunt sfinte; şi vor îmbrăca alte haine când se
ating de popor.
15 Şi s-a împlinit măsurătoarea Casei pe dinăuntru. Şi m-a scos pe
drumul porţii ce caută spre răsărit şi a măsurat planul Casei de jur-împrejur,
în rânduială. 16 Şi s-a oprit în spatele porţii care caută spre răsărit şi a
măsurat cinci sute [de coţi] cu trestia de măsurat. 17 Şi s-a întors către
miazănoapte şi a măsurat din faţa [laturii] de miazănoapte cinci sute de coţi
cu trestia de măsurat; 18 şi s-a întors către apus şi a măsurat din faţa [laturii]
de apus cinci sute [de coţi] cu trestia de măsurat; 19 şi s-a întors către
miazăzi şi a măsurat în faţa [laturii] de miazăzi cinci sute [de coţi] cu trestia

---

42,14 În TM: „Când intră, preoţii nu vor ieşi din locul sfânt spre curtea din afară, ci îşi vor lăsa acolo veşmintele cu care slujesc, căci sunt sfinte; vor îmbrăca alte veşminte şi [aşa] se vor apropia de locul unde e poporul".

42,15 Măsurătorile întregului spaţiu al templului încheie schiţarea planului pentru templu şi curţile lui. Măsurătorile finale arată un spaţiu total al complexului de cult de aproximativ cinci sute de coţi. Indică, de asemenea, că zidul exterior reprezenta despărţirea dintre aria sacră a templului şi aria seculară, exterioară. ♦ Planul schiţat pentru templul din viziunea lui Iezechiel prezintă similarităţi cu planul templului construit de Solomon (3Rg. 6-7; 2Par. 3) şi cu cortul pe care i s-a poruncit lui Moise să-l construiască (Ex. 25–31). Aceste observaţii sugerează că Iezechiel cunoştea bine tradiţia cortului şi dimensiunile lui sau că, cel puţin, avea acces la înregistrarea dimensiunilor templului în tradiţia păstrată în 3Rg. sau 2Par. (ori că văzuse el însuşi templul). Similitudinile indică importanţa pe care o acordă Iezechiel templului în proiectul de reconstrucţie a lui Israel. În relatarea istoriei lui Israel, a formării lui ca popor al legământului cu Dumnezeu, fusese rezervat un spaţiu anume pentru cult (Ex. 25-31). Aşezând viziunea templului la începutul planului de reconstrucţie a lui Israel, textul accentuează importanţa templului în viaţa celor ce se vor întoarce din exil. Restaurarea şi înnoirea sunt prezentate în termenii tradiţionali ai începuturilor lui Israel ca popor al lui Dumnezeu. Similitudinile cu cortul din pustiu şi cu templul lui Solomon asigură continuitatea tradiţiilor legământului şi ale aşezării în Canaan pentru cei întorşi din exil. Aceia se vor recunoaşte ca moştenitori ai făgăduinţelor lui Dumnezeu faţă de poporul lui Israel. Continuitatea era importantă pentru Iezechiel, aşa cum o arată şi schema distribuţiei loturilor de pământ către triburi, din cap. 47–48.

42,16 „în spatele porţii care caută spre răsărit": TM are „spre răsărit".

de măsurat. 20 Cele patru laturi [le-a măsurat] cu aceeaşi trestie. Şi a rânduit
[planul] şi circumferinţa părţilor de jur-împrejur, cinci sute [de coţi] spre
răsărit şi o lărgime de cinci sute de coţi, ca să despartă între cele sfinte şi
zidul din afară, care [ţinea] de rânduiala Casei.

43 1 Şi m-a adus la poarta care caută spre răsărit şi m-a scos 2 şi, iată:
slava Dumnezeului lui Israel venea pe calea porţii ce caută spre răsărit şi
glasul oştirii [era] ca glasul de două ori [mai puternic decât] al unor mulţimi
şi pământul strălucea ca o lumină de la slava dimprejur. 3 Şi vedenia pe care
am văzut-o [era întocmai] ca vedenia pe care am văzut-o când am venit să
ung cetatea, şi vedenia carului pe care l-am văzut [era întocmai] ca vedenia
pe care am văzut-o la râul Chobar. Şi am căzut cu faţa [la pământ]. 4 Şi
slava Domnului a intrat în Casă pe calea porţii ce caută spre răsărit. 5 Şi m-a
ridicat duhul şi m-a adus în curtea cea dinăuntru şi, iată: Casa [era] plină de

---

43,1 Pericopa 1-12 prezintă consacrarea noului templu. După ce au fost delimitate dimensiunile templului ideal, spaţiul este gata pentru întoarcerea slavei lui Dumnezeu, care părăsise templul (11,23), ca simbol al judecăţii; acum se întoarce ca simbol al restauraţiei. În mod adecvat, „omul" care îl călăuzeşte pe Iezechiel îl aduce la poarta de răsărit (*cf.* 42,15), prin care urmează să intre slava lui Dumnezeu. Pasajul este încărcat de ecouri: ca şi în viziunea inaugurală, profetul este copleşit (*cf.* 1,28); ca şi în v. 8,3, el este ridicat şi purtat în stare de extaz (fără să fie doar călăuzit, cu toate că omul din viziune este încă alături de el): el ajunge de data aceasta în curtea interioară; ca şi în viziunea de la început, profetul aude un glas care îi vorbeşte (*cf.* v. 2,2), şi care este cu certitudine glasul lui Dumnezeu, care promite că va rămâne pentru totdeauna în mijlocul lui Israel. Restul secvenţei (vv. 7-12) pare să fie o adăugire (*vide* J. Wevers, *ad loc.*). *Vide infra*, nota la 43,12. ♦ Întoarcerea slavei constituie punctul culminant al viziunii, pentru că aici Domnul ia în stăpânire templul, care fusese construit la porunca Sa şi pentru a-l sluji. Era semnul că Israel a fost restaurat. Slava plecase pe poarta de răsărit (v. 11,23), aşa încât urmează să se întoarcă pe aceeaşi poartă, venind dinspre răsărit. Profetul recunoaşte slava lui Dumnezeu din ceea ce i se arătase în celelalte viziuni.

43,1-5 *Vide supra*, nota la 1,28.

43,1 „şi m-a scos": nu apare în TM.

43,2 „pe calea porţii... unor mulţimi": TM are „de pe drumul răsăritului şi sunetul ei [era] ca glas de ape multe". ♦ „glasul de două ori [mai puternic decât] al unor mulţimi", *litt.* „ca glasul multora care dublează", ceea ce ar putea însemna şi „ca glasul unor mulţimi care strigă de două ori mai tare"; TM are „glas de ape multe".

43,3 „când am venit să ung cetatea": TM are „la venirea pentru dărâmarea cetăţii". Traducătorul LXX a citit *LMŞ<u>H</u>T*, de la *māşa<u>h</u>*, „a unge", în loc de *LŞ<u>H</u>T*, „la dărâmarea". ♦ „vedenia carului": TM are doar „vedenia".

slava Domnului. 6 Şi m-am oprit şi, iată: glas din Casă, al cuiva care îmi
grăia; şi bărbatul s-a oprit lângă mine. 7 Şi [glasul] mi-a spus: „Ai văzut, fiu
al omului, locul tronului Meu şi locul urmei picioarelor Mele, unde se va
sălăşlui numele Meu în mijlocul casei lui Israel, în veac. Şi nu vor mai
întina [cei din] casa lui Israel numele Meu cel sfânt, ei şi cârmuitorii lor, în
desfrânarea lor şi în omorurile cârmuitorilor lor în mijlocul lor, 8 când au
aşezat ei tinda Mea alături de tindele lor şi pragurile Mele lângă pragurile
lor şi Mi-au făcut zidul ca şi cum al Meu şi al lor ar fi alăturate şi au întinat
numele Meu cel sfânt în fărădelegile lor, pe care le făptuiau; şi i-am spul-
berat cu mânia Mea şi cu ucidere. 9 Dar acum să-şi lepede de la Mine des-
frânarea lor şi uciderile cârmuitorilor lor şi [Mă] voi sălăşlui în mijlocul lor
în veac. 10 Şi tu, fiu al omului, arată-i casei lui Israel Casa şi ei să înceteze
cu păcatele lor; şi [arată-le] înfăţişarea ei şi rânduiala ei; 11 şi ei îşi vor purta
pedeapsa pentru toate câte le-au făcut. Şi să descrii Casa şi ieşirile ei şi
planul ei şi toate poruncile şi toate legiuirile cu privire la ea să le faci
cunoscute lor şi să [le] scrii dinaintea lor şi ei să păzească toate îndreptările
Mele şi toate poruncile Mele şi să le înfăptuiască; 12 şi descrierea Casei de
pe vârful muntelui: toate hotarele ei de jur-împrejur [vor fi] cu totul sfinte.

43,6 „m-am oprit": TM are „am auzit".
43,7 „unde se va sălăşlui numele Meu": TM are „unde Mă voi sălăşlui", *litt.* „care Mă voi sălăşlui acolo (*şām*)": traducătorul LXX a citit *şem*, „nume". ♦ „cârmuitorii": TM are „regii". ♦ „omorurile cârmuitorilor lor în mijlocul lor": TM are „cadavrele regilor lor pe înălţimile lor". Necropola regală, aflată în interiorul cetăţii lui David (3Rg. 2,10; 11,43), în dependinţele palatului, în imediata apropiere a templului, constituia, prin simpla ei prezenţă, o profanare a locului sacru, aşa cum atingerea unui cadavru îl face pe preot impur (Iez. 44,25-26). În cetatea prorocită de Iezechiel, palatul regal se află în altă parte, iar colina Sionului este rezervată templului (*cf.* TOB, *ad loc.*).
43,9 „uciderile cârmuitorilor": TM are „cadavrele regilor".
43,11 „şi ei îşi vor purta pedeapsa": TM are „şi, dacă se vor ruşina". ♦ „descrii... scrii": e vorba de acelaşi termen grecesc, vb. διαγράφω, dar cu nuanţe importante: poate desemna schiţarea unui plan, a unei hărţi etc. sau elaborarea unui document legislativ (*vide* LSJ, *s.u.*). Sensul din urmă e mai potrivit în acest context: Iezechiel nu face o descriere orală, nici „însemnări" de moment, ci consemnează noile instrucţiuni (în v. 12, *infra*, termenul grecesc traduce ebr. *tōrāh*!) privind templul, cultul etc. În comentariile moderne, această secţiune din cartea profetului a primit denumirea simbolică de Tora lui Iezechiel sau „Noua Tora". ♦ „ieşirile": TM are în plus „şi intrările". ♦ „planul": gr. ὑπόστασις; poate avea aici şi sensul de „structură", „fundaţie".
43,12 „descrierea": TM are „legiuirea (*tōrāh*)". ♦ „cu totul sfinte", *litt.* „sfintele sfintelor". ♦ Spre deosebire de comentatorii care consideră acest verset epilogul descrierii

13 Şi acestea [sunt] măsurile altarului, în coţi de un cot şi o palmă:
scobitura, adâncă de un cot şi largă de un cot, şi un brâu pe marginea ei, de
jur-împrejur, de o palmă. Şi aceasta [va fi] înălţimea altarului: 14 de la capă-
tul de unde începe scobitura lui până la capacul împăcării cel mare de jos,
doi coţi, şi lărgimea de un cot; şi de la capacul împăcării cel mic la capacul
împăcării cel mare, patru coţi, şi lărgimea de un cot. 15 Şi *ariel*-ul – de patru
coţi şi de la *ariel* până deasupra coarnelor, un cot. 16 Şi *ariel*-ul – de doi-
sprezece coţi în lungime, pe o lăţime de doisprezece coţi, în patru muchii în
cele patru laturi ale lui. 17 Şi capacul împăcării – de paisprezece coţi în lun-
gime pe paisprezece coţi lărgime, pe cele patru laturi ale lui; şi brâul lui
care-l înconjoară de jur-împrejur – de o jumătate de cot; şi marginea de un
cot de jur-împrejur; şi treptele caută spre răsărit."
18 Şi [bărbatul] mi-a spus: „Fiu al omului, acestea le spune Domnul,
Dumnezeul lui Israel: «Acestea sunt poruncile [cu privire la] altar în ziua
facerii sale ca să se aducă pe el arderi-de-tot şi să se verse pe el sânge. 19 Şi
preoţilor leviţi, celor din seminţia lui Sadduk, care se apropie de Mine
să-Mi slujească, spune Domnul Dumnezeu, să le dai un viţel din cireadă
[jertfă] pentru păcat. 20 Şi să ia din sângele lui şi să pună pe cele patru

---

templului sau chiar un adaos târziu, Daniel Block (1998, vol. II, p. 590) îl plasează ca preambul al secţiunii 43,12–46,24, pe care o denumeşte în mod simbolic „The New Torah": „Aceasta este Tora Casei de pe vârful muntelui:...".
43,13 Cu acest verset (sau cu cel anterior, în opinia altor comentatori – *vide supra*) începe seria de rânduieli pentru templu şi buna lui funcţionare. Altarul are trepte, fiind asemănător (*vide* Biggs, 1996, p. 134) unui turn cu trepte, un zigurat, folosit în cultul babilonian. Treptele nu erau admise în perioada străveche (*vide* Ex. 20,26). ♦ „(un cot şi o) palmă": gr. παλαιστή, echivalentul unui lat de palmă (lăţimea a patru degete); *cf.* 40,5. ♦ „(de o) palmă": gr. σπιθαμή, echivalentul unui lat de mână, între degetul mare şi cel mic, răsfirate – 22-24 cm.
43,14 „de la capătul": TM are „sânul pământului" – denumire care se referă la scobitura sau şanţul din jurul altarului. ♦ „capacul împăcării": gr. ἱλαστήριον, *vide Septuaginta* 1, Ex. 25,17 *e.a.* şi notele *ad loc.* E vorba de acoperământul aflat deasupra chivotului mărturiei (Lev. 16,2), în Sfânta Sfintelor. TM are „soclu". La fel şi la vv. 17 şi 20.
43,15 „*ariel*-ul": traducătorul transliterează ebr. *har 'El*, „muntele lui Dumnezeu", termen tehnic de origine babiloniană ce desemnează partea superioară a altarului. ♦ „şi de la *ariel* până deasupra coarnelor, un cot": TM are „şi, deasupra muntelui, cele patru coarne".
43,17 „marginea", *litt.* „circumferinţa"; TM are „sânul" (*cf.* v. 14, *supra*).
43,19 „viţel": TM are „taur" – la fel la vv. 21, 22, 23, *infra*.
43,20 „postament": TM are „margine". ♦ În TM toate verbele de la vv. 20-25 sunt la imperativ persoana a II-a masculin singular. ♦ „să facă [slujba de] împăcare (gr. ἐξιλάσονται)

coarne ale altarului şi pe cele patru colţuri ale capacului împăcării şi pe
postament de jur-împrejur şi să facă [slujba de] împăcare pentru el. 21 Şi să
ia viţelul cel pentru păcat şi să-l ardă în locul deoparte al Casei, în afara
celor sfinte. 22 Şi în ziua a doua să ia doi iezi de la capre, fără meteahnă,
[jertfă] pentru păcat şi să facă împăcare pentru altar, întocmai cum au făcut
împăcare cu viţelul. 23 Şi după ce tu vei fi împlinit împăcarea, ei să aducă
un viţel fără meteahnă de la cireadă şi un berbec fără meteahnă de la turme.
24 Şi să-i aduceţi dinaintea Domnului şi preoţii să presare peste ei sare şi
să-i aducă ardere-de-tot Domnului. 25 Şapte zile să aduci un ied pentru
păcat, în fiecare zi, şi [ei] să aducă un viţel de la cireadă şi un berbec din
turmă, toate fără meteahnă, 26 şapte zile; şi să facă împăcare pentru altar şi
să-l curăţească şi să-şi plinească mâinile. 27 Şi va fi [aşa:] din ziua a opta şi
mai apoi, să aducă preoţii pe altar arderile-de-tot ale voastre şi [ofrandele]
voastre pentru mântuire. Şi Eu vă voi primi, spune Domnul.»"

44 1 Şi m-a adus îndărăt pe calea porţii [lăcaşului] sfânt, cea din afară,
care caută spre răsărit, şi ea era închisă. 2 Şi mi-a spus Domnul: „Poarta

---

pentru el": TM are „să-l purifici şi să faci împăcare". Termenul grecesc ἱλασμός, „împăcare", echivalează un termen ebraic provenind de la radicalul *KPR*, care poate fi interpretat atât ca „ştergere, curăţire", cât şi ca „acoperire". Ritualul de „împăcare" avea ca scop împăcarea/îmblânzirea lui Dumnezeu printr-o jertfă care să curețe şi să „acopere" păcatele. *Vide Septuaginta* 1, Leviticul, nota la 4,20.

43,21 „locul deoparte al Casei": locul special amenajat pentru aruncarea cenuşii jertfelor, considerat spaţiu tabu pentru întreaga comunitate. *Cf.* Lev. 4,12.

43,22 „doi iezi": TM are „un ţap".

43,25 „ied": TM are „ţap".

43,26 „să-şi plinească mâinile": sensul expresiei este „să-şi sfinţească mâinile prin purtarea rituală a jertfei", „să se consacre pentru slujire". *Vide Septuaginta* 1, Exodul, nota la 28,41.

43,27 „pentru mântuire": TM are „de pace". *Vide Septuaginta* 1, Leviticul, nota la 3,1.

44,1-2 „[lăcaşului] sfânt", *litt.* „celor sfinte". ♦ „porţii... care caută spre răsărit": importanţa porţii de răsărit ca poartă prin care se întoarce slava lui Dumnezeu în templu este marcată prin rânduiala ca aceasta să fie în permanenţă închisă. Nimeni nu o poate folosi pentru a intra în sanctuar. Prinţului îi este îngăduit să-şi mănânce masa sacrificială în clădirea porţii, dar i se cerea să intre acolo din curtea exterioară (v. 3). Faptul că poarta rămâne mereu închisă, gata oricând a sluji trecerii Domnului, este şi un simbol al prezenţei perpetue a lui *YHWH* în templu. Unii comentatori au citit în subtext şi o aluzie polemică la ritualul „deschiderii porţii" de Anul Nou babilonian, când poarta templului era deschisă şi străbătută de procesiunea care purta statuia zeului Marduk (Block, 1998, vol. II, p. 615). ♦ În ultima sa omilie dedicată profetului Iezechiel (Omilia XIV), Origen

aceasta va fi închisă, nu se va deschide, şi nimeni nu va trece prin ea, pentru
că Domnul, Dumnezeul lui Israel, va intra prin ea; şi va fi închisă. 3 Deoa-
rece cârmuitorul, el va şedea acolo, ca să mănânce pâine dinaintea Domnu-
lui; va intra pe calea pridvorului porţii şi tot pe calea aceea va ieşi."
4 Şi m-a adus pe calea porţii celei dinspre miazănoapte, din faţa Casei, şi
am privit şi, iată: Casa Domnului era plină de slavă şi am căzut cu faţa [la
pământ]. 5 Şi Domnul mi-a spus: „Fiu al omului, rânduieşte-ţi în inima ta şi
priveşte cu ochii tăi şi ascultă cu urechile tale toate câte le grăiesc Eu cu
tine, despre toate poruncile [cu privire la] Casa Domnului şi despre toate
legiuirile ei; şi rânduieşte [în] inima ta [cele cu privire] la intrarea Casei,
după toate ieşirile ei, în tot [lăcaşul] sfânt. 6 Şi să-i spui casei care [Mă]
întărâtă, casei lui Israel: «Acestea le spune Domnul, Dumnezeu: 'Ajungă-vă
toate fărădelegile voastre, casă a lui Israel, 7 că aţi adus fii străini, netăiaţi

---

explică pericopa 44,1-3. Poarta închisă (cap. 2) este una singură, pentru că există realităţi neştiute pentru toate făpturile, pe care Unul singur le cunoaşte (lat. *uni tantummodo nota*). Editorul omiliilor lui Origen observă (nota 1 la p. 436) tema constantă a Scripturii ca o carte închisă şi încuiată, a cărei cheie este Hristos; în *Comentariul la Psalmii 1-25*, Origen trimite la câteva pasaje importante pentru această temă: Apoc. 3,7, Ex. 28,36 şi Apoc. 3,7-8 şi 5,1-5, Is. 29,11-12, Lc. 11,52. *Vide* Notele complementare la Iezechiel. ♦ În literatura patristică omiletică „poarta închisă" care „nu se va deschide" şi prin care „va intra Domnul Dumnezeu" a fost interpretată şi ca profeţie a naşterii Mântuitorului din Fecioara Maria.

44,3 „Deoarece cârmuitorul": TM are „Însă prinţul, pentru că e prinţ". ♦ „să mănânce pâine": e vorba de masa rituală ce urmează după ofranda de pace (*cf.* Lev. 7,15; Deut. 12,7.18).

44,5 „intrarea": TM are „intrările".

44,6 „casei care [Mă] întărâtă": *vide supra*, nota la 2,5. ♦ Pericopa vv. 44,6-16 este formulată ca o profeţie, cu invective profetice în vv. 6.8 şi cu o consecinţă profetică în vv. 9-16. Distincţia dintre cele două secvenţe se realizează şi în adresarea verbală, la persoana a II-a plural în vv. 6-8 şi la persoana a III-a în secvenţa următoare.

44,7 „fii străini": secţiunea vv. 4-14 se referă la intrarea în templu a străinilor şi a leviţilor. Termenul „străini", în acest context, poate însemna: străini de neam, străini de descendenţa preoţească sau pur şi simplu „necunoscuţi". Aceşti străini locuiesc „în mijlocul casei lui Israel" (v. 9) şi au ajuns chiar „să stea de pază la [lăcaşul] sfânt" (v. 8). Versetele evocă probabil situaţia din 4Rg. 11,4 *sq.*, când preotul Iodae i-a însărcinat pe carieni, corpuri de mercenari originari din Asia Mică şi naturalizaţi în Ierusalim, cu paza templului şi a palatului regal. ♦ Israeliţilor li se cere să nu le îngăduie străinilor şi celor care nu erau circumcişi la inimă şi la trup să intre în sanctuar ori să se îngrijească de sanctuar. Expresia „inimă netăiată împrejur" semnifică încăpăţânarea şi răzvrătirea (*vide* Deut. 10,16; 30,6; Ier. 4,4; 9,26), iar interdicţia formulată în felul acesta nu se mai referă

împrejur la inimă şi netăiaţi împrejur la trup, ca să fie în [lăcaşul] Meu
sfânt, şi ei l-au întinat când voi aduceaţi [dar de] pâini, grăsime şi sânge; şi
încălcaţi legământul Meu cu toate fărădelegile voastre 8 şi aţi rânduit
[străini] să stea de pază la [lăcaşul] Meu sfânt.' 9 De aceea, acestea le spune
Domnul, Dumnezeu: 'Nici un fiu străin netăiat împrejur la inimă şi netăiat
împrejur la trup să nu intre la [lăcaşul] Meu sfânt, din toţi fiii străini care
sunt în mijlocul casei lui Israel. 10 Cât despre leviţi, care s-au îndepărtat de
Mine când Israel a rătăcit de la Mine [umblând] după scornelile lor, ei îşi
vor purta nelegiuirea 11 şi vor fi slujitori în [lăcaşul] Meu sfânt, portari la
porţile Casei şi slujind Casei; ei vor înjunghia arderile-de-tot şi jertfele
pentru popor şi ei vor sta dinaintea poporului ca să-i slujească. 12 Pentru că
au slujit [pentru fiii lui Israel] în faţa idolilor lor şi [aceasta] a ajuns pentru
casa lui Israel pedeapsă pentru strâmbătate, de aceea Mi-am ridicat mâna
asupra lor, spune Domnul, Dumnezeu. 13 Şi ei nu se vor apropia de Mine
să-Mi slujească preoţeşte, nici nu se vor apropia de cele sfinte ale fiilor lui
Israel, nici de cele mai sfinte; şi îşi vor purta necinstirea pentru rătăcirea în
care au rătăcit. 14 Şi-i vor rândui să se îngrijească de paza Casei în toate
treburile ei şi în toate câte [trebuie] să le facă.

15 Preoţii leviţi, fiii lui Sadduk, cei care au făcut de pază la cele sfinte ale
Mele când a rătăcit de la Mine casa lui Israel, ei vor veni la Mine să-Mi

---

numai la străini, ci şi la israeliţii nesupuşi. Interdicţia se extinde şi asupra leviţilor care se îndepărtaseră de Dumnezeu, prin idolatrie.

44,8 În TM: „nu aţi rânduit paza celor sfinte ale Mele, ci aţi pus [pe alţii] să păzească cele sfinte ale Mele în locul vostru".

44,10 „scornelile": TM are „idolii". ♦ Se consfinţeşte diferenţierea între preoţi, urmaşii lui Sadoc (ebr. *Ṣādhōq*), şi leviţi; în urma reformei lui Iosias, preoţimea care oficia în sanctuarele heterodoxe de provincie, desfiinţate de către acesta, rămâne într-o situaţie incertă: cei dintre ei care sunt admişi să slujească la Ierusalim se vor afla într-o situaţie de inferioritate (*cf.* şi Deut. 18,5-8; de pe poziţia leviţilor, *vide* 2Ezd. 2,40; 8,18-19).

44,12 „a ajuns pentru casa lui Israel pedeapsă pentru strâmbătate": TM are „au fost pentru casa lui Israel piatră de poticnire, spre fărădelege". La sfârşit, TM are în plus „îşi vor purta nelegiuirea".

44,13 „cele mai sfinte": *vide* nota la 42,13. ♦ „ale fiilor lui Israel": TM are „ale Mele".

44,14 „să se îngrijească de paza Casei": de paza exterioară la templu, dar nu şi de paza lăcaşului sfânt, sarcină încredinţată exclusiv preoţilor din spiţa lui Sadduk (*vide infra*, v. 16).

44,15 „au făcut de pază", *litt.* „au păzit pazele" – la fel şi în TM. La fel şi la v. 16. ♦ Preoţii urmaşi ai lui lui Sadoc, socotiţi drepţi în faţa lui Dumnezeu, aveau să fie preoţii templului şi să Îl slujească pe Dumnezeu aducând ofrandele şi ocupându-se de cele sfinte din sanctuar.

slujească şi vor sta dinaintea feţei Mele să-Mi aducă jertfă, grăsime şi
sânge, spune Domnul, Dumnezeu. 16 Ei vor intra în [lăcaşul] Meu sfânt şi se
vor apropia de masa Mea ca să-Mi slujească şi Îmi vor face de pază. 17 Şi va
fi [aşa:] când ei vor intra pe poarta curţii celei dinăuntru, să se înveşmânte
în veşminte de in; să nu fie înveşmântaţi în lână când vor sluji [trecând] de
poarta curţii celei dinăuntru. 18 Şi să aibă bonete de in pe cap şi să aibă
nădragi de in peste şale şi să nu-şi strângă tare brâul. 19 Şi când pornesc spre
curtea cea din afară, spre popor, să-şi scoată veşmintele în care au slujit şi
să le pună în cămările [lăcaşului] sfânt; şi să se îmbrace cu alte veşminte, ca
nu cumva să sfinţească poporul cu veşmintele lor. 20 Şi capetele să nu şi le
radă şi părul să nu şi-l smulgă, ci să-şi acopere cu grijă capetele. 21 Şi vin să
nu bea nici un preot când intră în curtea cea dinăuntru. 22 Nici să nu-şi ia de
nevastă o văduvă ori o femeie izgonită, ci numai fecioară din sămânţa lui
Israel; dacă însă este o văduvă de preot, [pot] să o ia. 23 Şi să înveţe pe

---

44,17 TM adaugă la final „şi în Casă". ♦ Secţiunea 44,17-31 are un conţinut amalgamat, în care vv. 20-24 constituie o mică grupare de reguli ce par să aparţină unei compoziţii unice, sugerate de dispunerea lor formală. Fiecare dintre aceste versete începe cu un verb la persoana a III-a plural. ♦ Versetul 17 (împreună cu v. 19) este comentat de Grigore cel Mare în Omilia I,11 (dedicată pericopei 3,15-21). Înţelesul pe care îl dă precizărilor din viziunea lui Iezechiel ţine de comportamentul preoţilor faţă de cei pe care îi îndrumă: preoţii au datoria de a-şi modela severitatea spiritului prin compasiune şi de a-şi adapta atitudinea după firea omului care se află în faţa lor. Hainele de lână din viziunea lui Iezechiel sunt semnul purtării aspre; însă când preoţii săvârşesc slujba se cuvine ca hainele să le fie mai subţiri, iar gândirea mai subtilă; iar când ies în faţa mulţimii podoabele lor trebuie să rămână deoparte, iar hainele să le fie altele.

44,18 „bonete... nădragi...": *vide Septuaginta* 1, Leviticul, notele la 6,3 şi 8,13. ♦ „să nu-şi strângă tare brâul": „tare", gr. βίᾳ, e corectat de ed. LXX Göttingen în βιζα, transliterare a ebr. *BYZ'*, „cu ceva care face să transpire", cum este în TM (*cf.* LEH, *s.u.* βία).

44,19 „ca nu cumva să sfinţească poporul": conform reprezentărilor arhaice, „sfinţenia" era ca o forţă redutabilă ce se transmitea de la divinitate la obiectele de cult şi la persoanele care le atingeau; ea putea astfel să-i nimicească pe cei care se apropiau fără pregătire rituală (*cf.* TOB, nota *ad loc.*) – *vide*, de exemplu, Ex. 19,10 *sqq.*; 2Rg. 6,7. Totuşi, în Israel, poporul întreg este considerat „sfânt", datorită alegerii lui de către Dumnezeu (Ex. 19,6). Acest fapt îi conferă o demnitate care îl obligă la o sfinţenie morală: „Fiţi sfinţi, căci sfânt sunt Eu, Domnul Dumnezeul vostru!" (Lev. 19,2 etc.). Aici însă Iezechiel vorbeşte de „sfinţenie" în sensul transcendenţei lui Dumnezeu.

44,20 „părul să nu şi-l smulgă, ci să-şi acopere": TM are „părul să nu şi-l lase în voie, ci să şi-l tundă".

44,22 „femeie izgonită": expresia se referă la femeile repudiate de soţi.

poporul Meu [să deosebească] între sfânt şi întinat şi să le facă cunoscută
[deosebirea] între necurat şi curat. [24] Iar la judecata sângelui ei să stea să
hotărască: să rânduiască [după] îndreptările Mele şi [cu] judecăţile Mele să
judece; şi legiuirile Mele şi poruncile Mele să le păzească în toate
sărbătorile Mele şi sabaturile Mele să le sfinţească. [25] Şi la om mort să nu
intre ca să se pângărească, ci numai la tată ori la mamă ori la fiu ori fiică ori
frate ori soră care nu a fost măritată, [poate să intre] să se pângărească. [26] Şi
după ce s-a curăţit, să-şi numere şapte zile. [27] Şi în ziua în care intră în
curtea cea dinăuntru ca să slujească în [lăcaşul] sfânt, să aducă [jertfă de]
împăcare, spune Domnul, Dumnezeu.
[28] Şi le va fi lor moştenire: Eu [sunt] moştenirea lor; şi nu le va fi dată
moşie între fiii lui Israel, pentru că Eu le [sunt] moşie. [29] Şi ei vor mânca
jertfele şi cele pentru păcat şi cele pentru [greşelile din] neştiinţă; şi orice
este pus deoparte [pentru Domnul] în Israel, al lor va fi. [30] Şi pârga din toate
şi primii născuţi din toate şi toate punerile deoparte din toată pârga voastră
vor fi ale preoţilor. Şi să daţi întâile voastre roade preotului, ca să vă pună
binecuvântări asupra caselor voastre. [31] Şi preoţii să nu mănânce vreo
mortăciune ori ceva ucis de fiare dintre păsări sau dintre dobitoace.'»"

44,25 „la om mort": gr. ἐπὶ ψυχὴν ἀνθρώπου, *litt.* „la suflet de om".

44,27 „[jertfă de] împăcare": TM are „jertfă pentru păcat".

44,29-30 „[29] ...şi orice este pus deoparte... [30] ...şi toate punerile deoparte": gr. πᾶν ἀφόρισμα... τὰ ἀφαιρέματα πάντα. LEH arată că primul termen apare de zece ori în Pentateuh, cu sensul: „darurile aparte (sau speciale), ceea ce este pus deoparte (pentru Domnul)". Termenul grecesc ἀφαίρεμα, „lucru prelevat ca parte aleasă pentru jertfă sau consacrare" (*vide* LEH, *s.u.* şi J. Lust, „The Vocabulary of LXX Ezekiel and its Dependence upon the Pentateuch", 1997), este un neologism şi s-a presupus că a fost creat de traducătorii cărţilor Exodului, Leviticului şi Numerilor (*vide Septuaginta* 1, Leviticul, nota la 7,14); cum Iez. 44,30 este singurul pasaj din Biblie, în afara Pentateuhului, în care apare, această coincidenţă a făcut să fie folosit ca argument în sprijinul impactului pe care Pentateuhul l-a avut asupra traducerii cărţilor ulterioare. Situaţia este însă complexă, aşa cum o dezvăluie Papirusul 967: acesta reprezintă cel mai adesea versiunea originară, iar prezenţa în v. 44,30 a unui termen diferit are consecinţe asupra istoriei textului. Papirusul 967 atestă aici ἀφόρισμα, nu ἀφαίρεμα: pe această bază, se poate trage concluzia că un copist (ori cineva care a revizuit ulterior cartea lui Iezechiel) a adaptat textul originar (cel pentru care stă mărturie papirusul) şi i-a aliniat vocabularul la cel al Pentateuhului. În felul acesta, impactul Petateuhului se plasează într-o altă perspectivă: el putea fi folosit ca dicţionar nu de un traducător, ci de un editor (ori copist) al cărţii lui Iezechiel. ♦ „întâile... roade": TM are „fruntea frământăturii".

44,31 „mortăciune": gr. θνησιμαῖον, „leş, animal mort de la sine (nu ucis)".

45 [1] „«Şi când măsuraţi pământul pentru moştenire, să puneţi deoparte
pârga pentru Domnul, [un loc] sfânt din pământ, douăzeci şi cinci de mii
[de coţi] în lungime, iar în lărgime douăzeci de mii; sfânt va fi în toate
hotarele lui, de jur-împrejur. [2] Şi va fi din acesta, pentru sanctuar, un pătrat
de cinci sute [de coţi] pe cinci sute, de jur-împrejur, şi o fâşie liberă de
cincizeci [de coţi] de jur-împrejurul lui. [3] Şi din această parte măsurată vei
măsura o lungime de douăzeci şi cinci de mii şi o lăţime de zece mii, şi în
ea va fi sanctuarul, [locul] cel mai sfânt. [4] Din pământul [acesta] să fie [o
parte] pentru preoţii care slujesc în [locul] sfânt şi să fie pentru cei care se
apropie să slujească Domnului: să le fie loc pentru case, puse deoparte
pentru [slujba lor] sfântă. [5] Douăzeci şi cinci de mii în lungime şi o lăţime

---

45 Istoria literară a secţiunii 45,1-25 este complicată: se pot identifica în interiorul capitolului segmente de origine diferită, cu o interrelaţionare aproximativă. ♦ Împărţirea pământului (*vide* Smith, 1987, p. 66) este făcută în notă egalitară, dominată însă de o dispunere ierarhică. Componenta egalitară este evidentă în împărţirea pământului după cele douăsprezece triburi, fiecăruia revenindu-i un lot egal (v. 47,14). În ansamblul lor însă, loturile sunt dispuse în trei segmente: la extremitatea nordică, într-o zonă centrală şi la extremitatea sudică. Cele două extremităţi sunt descrise într-o ordine topografică aparent neutră, de la nord la sud: este însă o ordine crescătoare a prestigiului, care merge de la nord spre centru în primul segment şi de la sud spre centru în al treilea. Extremitatea nordică este împărţită între şapte triburi, iar cea sudică revine unui număr de cinci triburi (*vide infra*, 48,1-7.23-29). Zona centrală prezintă modificări ale graniţelor. Tribul regal sudic al lui Iuda a fost plasat în capul segmentului tribal nordic (în vecinătatea segmentului central); tribul nordic, deopotrivă regal, dar ambiguu, al lui Beniamin a fost plasat în capul segmentului tribal sudic (de asemenea în imediata vecinătate a zonei centrale). Inversarea acestor poziţii fixate prin tradiţie reprezintă, în interpretarea lui Jonathan Smith, în egală măsură o recunoaştere a tensiunilor politice şi o încercare de neutralizare a lor. ♦ „douăzeci de mii": TM are „zece mii".

45,2 „sanctuar": gr. ἁγίασμα.

45,3 Lăţimea de „zece (gr. δέκα) mii de coţi" este o lecţiune diferită de cea a codicelor principale (BA): „douăzeci..." (gr. εἴκοσι), care păstrează numeralul şi în v. 5. ♦ „[locul] cel mai sfânt": *vide* nota la 42,13.

45,5 Louis Monloubou (1986, p. 326) constată că în cartea lui Iezechiel prezenţa cultului atestă tendinţe contradictorii, plasându-se sub semnul separării şi al comunicării, deopotrivă. Separarea este geografică, aşa cum reiese din versetul de faţă: Iezechiel are viziunea unui sanctuar izolat de teritoriul triburilor printr-un spaţiu rezervat preoţilor care îl slujesc; dincolo de acest domeniu preoţesc se află, la nord, zona rezervată leviţilor (45,5; 48,13), iar la sud, zona cetăţii (45,6; 48,15-18). Separarea este fizică: sanctuarul este înconjurat de un zid puternic (*vide* v. 40,5), care are menirea de a despărţi sacrul de profan (*vide* v. 42,20). Separarea este în egală măsură rituală, în sensul că există

poporul Meu [să deosebească] între sfânt și întinat și să le facă cunoscută [deosebirea] între necurat și curat. 24 Iar la judecata sângelui ei să stea să hotărască: să rânduiască [după] îndreptările Mele și [cu] judecățile Mele să judece; și legiuirile Mele și poruncile Mele să le păzească în toate sărbătorile Mele și sabaturile Mele să le sfințească. 25 Și la om mort să nu intre ca să se pângărească, ci numai la tată ori la mamă ori la fiu ori fiică ori frate ori soră care nu a fost măritată, [poate să intre] să se pângărească. 26 Și după ce s-a curățit, să-și numere șapte zile. 27 Și în ziua în care intră în curtea cea dinăuntru ca să slujească în [lăcașul] sfânt, să aducă [jertfă de] împăcare, spune Domnul, Dumnezeu.

28 Și le va fi lor moștenire: Eu [sunt] moștenirea lor; și nu le va fi dată moșie între fiii lui Israel, pentru că Eu le [sunt] moșie. 29 Și ei vor mânca jertfele și cele pentru păcat și cele pentru [greșelile din] neștiință; și orice este pus deoparte [pentru Domnul] în Israel, al lor va fi. 30 Și pârga din toate și primii născuți din toate și toate punerile deoparte din toată pârga voastră vor fi ale preoților. Și să dați întâile voastre roade preotului, ca să vă pună binecuvântări asupra caselor voastre. 31 Și preoții să nu mănânce vreo mortăciune ori ceva ucis de fiare dintre păsări sau dintre dobitoace.'»"

44,25 „la om mort": gr. ἐπὶ ψυχὴν ἀνθρώπου, *litt.* „la suflet de om".
44,27 „[jertfă de] împăcare": TM are „jertfă pentru păcat".
44,29-30 „29 ...și orice este pus deoparte... 30 ...și toate punerile deoparte": gr. πᾶν ἀφόρισμα... τὰ ἀφαιρέματα πάντα. LEH arată că primul termen apare de zece ori în Pentateuh, cu sensul: „darurile aparte (sau speciale), ceea ce este pus deoparte (pentru Domnul)". Termenul grecesc ἀφαίρεμα, „lucru prelevat ca parte aleasă pentru jertfă sau consacrare" (*vide* LEH, *s.u.* și J. Lust, „The Vocabulary of LXX Ezekiel and its Dependence upon the Pentateuch", 1997), este un neologism și s-a presupus că a fost creat de traducătorii cărților Exodului, Leviticului și Numerilor (*vide Septuaginta* 1, Leviticul, nota la 7,14); cum Iez. 44,30 este singurul pasaj din Biblie, în afara Pentateuhului, în care apare, această coincidență a făcut să fie folosit ca argument în sprijinul impactului pe care Pentateuhul l-a avut asupra traducerii cărților ulterioare. Situația este însă complexă, așa cum o dezvăluie Papirusul 967: acesta reprezintă cel mai adesea versiunea originară, iar prezența în v. 44,30 a unui termen diferit are consecințe asupra istoriei textului. Papirusul 967 atestă aici ἀφόρισμα, nu ἀφαίρεμα: pe această bază, se poate trage concluzia că un copist (ori cineva care a revizuit ulterior cartea lui Iezechiel) a adaptat textul originar (cel pentru care stă mărturie papirusul) și i-a aliniat vocabularul la cel al Pentateuhului. În felul acesta, impactul Petateuhului se plasează într-o altă perspectivă: el putea fi folosit ca dicționar nu de un traducător, ci de un editor (ori copist) al cărții lui Iezechiel. ♦ „întâile... roade": TM are „fruntea frământăturii".
44,31 „mortăciune": gr. θνησιμαῖον, „leș, animal mort de la sine (nu ucis)".

45 1 „«Și când măsurați pământul pentru moștenire, să puneți deoparte pârga pentru Domnul, [un loc] sfânt din pământ, douăzeci și cinci de mii [de coți] în lungime, iar în lărgime douăzeci de mii; sfânt va fi în toate hotarele lui, de jur-împrejur. 2 Și va fi din acesta, pentru sanctuar, un pătrat de cinci sute [de coți] pe cinci sute, de jur-împrejur, și o fâșie liberă de cincizeci [de coți] de jur-împrejurul lui. 3 Și din această parte măsurată vei măsura o lungime de douăzeci și cinci de mii și o lățime de zece mii, și în ea va fi sanctuarul, [locul] cel mai sfânt. 4 Din pământul [acesta] să fie [o parte] pentru preoții care slujesc în [locul] sfânt și să fie pentru cei care se apropie să slujească Domnului: să le fie loc pentru case, puse deoparte pentru [slujba lor] sfântă. 5 Douăzeci și cinci de mii în lungime și o lățime

---

45 Istoria literară a secțiunii 45,1-25 este complicată: se pot identifica în interiorul capitolului segmente de origine diferită, cu o interrelaționare aproximativă. ♦ Împărțirea pământului (*vide* Smith, 1987, p. 66) este făcută în notă egalitară, dominată însă de o dispunere ierarhică. Componenta egalitară este evidentă în împărțirea pământului după cele douăsprezece triburi, fiecăruia revenindu-i un lot egal (v. 47,14). În ansamblul lor însă, loturile sunt dispuse în trei segmente: la extremitatea nordică, într-o zonă centrală și la extremitatea sudică. Cele două extremități sunt descrise într-o ordine topografică aparent neutră, de la nord la sud: este însă o ordine crescătoare a prestigiului, care merge de la nord spre centru în primul segment și de la sud spre centru în al treilea. Extremitatea nordică este împărțită între șapte triburi, iar cea sudică revine unui număr de cinci triburi (*vide infra*, 48,1-7.23-29). Zona centrală prezintă modificări ale granițelor. Tribul regal sudic al lui Iuda a fost plasat în capul segmentului tribal nordic (în vecinătatea segmentului central); tribul nordic, deopotrivă regal, dar ambiguu, al lui Beniamin a fost plasat în capul segmentului tribal sudic (de asemenea în imediata vecinătate a zonei centrale). Inversarea acestor poziții fixate prin tradiție reprezintă, în interpretarea lui Jonathan Smith, în egală măsură o recunoaștere a tensiunilor politice și o încercare de neutralizare a lor. ♦ „douăzeci de mii": TM are „zece mii".
45,2 „sanctuar": gr. ἁγίασμα.
45,3 Lățimea de „zece (gr. δέκα) mii de coți" este o lecțiune diferită de cea a codicelor principale (BA): „douăzeci..." (gr. εἴκοσι), care păstrează numeralul și în v. 5. ♦ „[locul] cel mai sfânt": *vide* nota la 42,13.
45,5 Louis Monloubou (1986, p. 326) constată că în cartea lui Iezechiel prezența cultului atestă tendințe contradictorii, plasându-se sub semnul separării și al comunicării, deopotrivă. Separarea este geografică, așa cum reiese din versetul de față: Iezechiel are viziunea unui sanctuar izolat de teritoriul triburilor printr-un spațiu rezervat preoților care îl slujesc; dincolo de acest domeniu preoțesc se află, la nord, zona rezervată leviților (45,5; 48,13), iar la sud, zona cetății (45,6; 48,15-18). Separarea este fizică: sanctuarul este înconjurat de un zid puternic (*vide* v. 40,5), care are menirea de a despărți sacrul de profan (*vide* v. 42,20). Separarea este în egală măsură rituală, în sensul că există

de zece mii să fie pentru leviții care slujesc în Casă, în stăpânirea lor, cetăți
ca să locuiască. 6 Și să dai în stăpânirea cetății [pământ] în lărgime de cinci
mii [de coți] și în lungime de douăzeci și cinci de mii: la fel cu [partea de]
pârgă a [lăcașului] sfânt, să fie pentru întreaga casă a lui Israel. 7 Și cârmuito-
rul [să aibă parte] din amândouă părțile: dinspre [partea care e] pârga pentru
cele sfinte [și] dinspre [partea care e în] stăpânirea cetății, de-a lungul pârgii
pentru cele sfinte și de-a lungul [părții în] stăpânirea cetății: cele spre apus
și de la cele dinspre apus spre răsărit; și lungimea [să fie] egală cu cea a
părților de la hotarele de apus, iar lungimea [să fie] la hotarele dinspre
răsărit ale țării. 8 Și el să aibă stăpânire în Israel și cârmuitorii lui Israel să
nu mai împileze poporul Meu; și [cei din] casa lui Israel vor moșteni pămân-
tul după semințiile lor.»
9 Acestea le spune Domnul Dumnezeu: «Ajungă-vă, cârmuitori ai lui
Israel! Îndepărtați strâmbătatea și ticăloșia și faceți judecată și dreptate;
ridicați împilarea de pe poporul Meu, spune Domnul Dumnezeu. 10 Să aveți

---

reglementări de cult pentru toate momentele, astfel încât asistența se află în permanență ținută la distanță (*vide* v. 44,23).

45,7 În TM: „7 Și pentru prinț va fi, de o parte și de alta a părții consacrate și a celei stăpânite de cetate, de-a lungul părții consacrate și de-a lungul părții stăpânite de cetate, în partea de apus către apus și în partea de răsărit către răsărit și lungimea cât a uneia dintre părți [date fiecărui trib], de la hotarul de apus la hotarul de răsărit 8 al țării". ♦ „cârmuitorul": gr. ἡγούμενος echivalează ebr. *nāśī'*, „prințul" – *vide* notele la 19,14 și 34,23.

45,9 Rânduielile pentru conducători încep cu impunerea bunei păstrări a dreptății, a unor raporturi corecte cu poporul; aceste recomandări sunt o referire indirectă la experiența conducătorilor (regilor) precedenți – *vide* 22,6; 34,1-10. Dreptatea urmează să fie păstrată și prin unitățile juste de măsură folosite pentru a cântări ofrandele aduse de popor la templu.

45,10 „măsură": TM are *'ēyphāh* (măsură de capacitate de 45 litri, pentru materii uscate). ♦ „oca": gr. χοῖνιξ, denumirea unei unități de capacitate, folosită pentru a echivala ebr. *bath* (măsură de capacitate de 45 litri, pentru materii lichide). Această formă a termenului apare numai în Iezechiel (aici și de două ori în versetul următor), dar mai apare o dată sub forma χοεύς în 3Rg. 7,24(38) și o dată sub forma χοῦς (Lev. 19,36). ♦ În Orientul Apropiat antic, standardele metrologice erau diferite de la un district la altul și de la o cetate la alta și nu există nici o dovadă că Israelul ar fi folosit un sistem integrat. David (4Rg. 14,26) și Iezechiel (45,10) au decretat anumite standarde fundamentale de greutate și de măsură (*vide* Douglas, 1995, pp. 504-509). Tradiția rabinică potrivit căreia măsurile standard erau păstrate în templu nu a fost confirmată (*cf.* 1Par. 23,29). Totuși, Legea prevedea ca evreii să folosească greutăți și măsuri drepte și o

cumpănă dreaptă și măsură dreaptă și oca dreaptă. 11 Măsura și ocaua [să
fie] la fel când le luați: ocaua [să fie] a zecea parte dintr-un *gomor* și a
zecea parte dintr-un *gomor* măsura; față de *gomor* să fie egală. 12 Și greu-
tatea [de cântar să fie] douăzeci de oboli; cinci sicli [să fie] cinci și zece
sicli [să fie] zece, iar cincizeci de sicli să fie la voi o *mină*.
13 Și aceasta este pârga pe care să o puneți deoparte: a șasea parte a
măsurii din *gomor*-ul de grâu și a șasea parte dintr-o *efă* dintr-un cor de orz.
14 Și [măsura] poruncită pentru untdelemn: o cană de untdelemn din zece
căni, pentru că zece căni sunt un *gomor*. 15 Și o oaie din zece oi ca punere
deoparte de la toate spițele lui Israel, ca jertfe și pentru arderi-de-tot și pen-
tru [jertfa] de mântuire, spre a face împăcare pentru voi, spune Domnul,
Dumnezeu. 16 Și tot poporul va da această pârgă cârmuitorului lui Israel. 17 Și

---

cumpănă dreaptă (Lev. 19,35-36; Iez. 45,10). În VT li se reproșează uneori negustorilor mărirea sau micșorarea greutăților (Deut. 25,13), folosirea unor greutăți false (Mich. 6,11) sau a unor cumpene falsificate (Prov. 11,1; 20,23); în Antichitate, cumpenele aveau un interval de eroare de până la 6%, iar dintre greutățile evreiești găsite până în prezent și care aveau înscrise pe ele aceeași greutate doar câteva s-au dovedit a fi riguros identice; tocmai de aceea, greutățile și măsurile antice pot primi numai un echivalent aproximativ în unitățile de măsură moderne. Reformele metrologice ale lui Iezechiel au inclus redefinirea minei ca 60 sicli (45,12, TM 20+25+15). Astfel, mina evreiască nouă, formată din 20 (ghera) × 60 (sicli), păstra valoarea minei neschimbată în raport cu mina babiloniană, care conținea 24 (*girū*) × 50 (*šiqlu*) = 1.200 ghera.

45,11 „gomor": gr. γομορ, unitate de capacitate (a solidelor) echivalând cu zece efe (*vide infra*, 45,13) sau aproximativ 450 litri.

45,12 „oboli": gr. ὀβολός, cea mai mică monedă, echivalând și cu greutatea cea mai mică, reprezenta a cincea parte dintr-o drahmă. ♦ Textul din finalul versetului este corupt în manuscrise, de unde și variantele de editare (*e.g.* Brenton: „fifteen shekels and fifty shekels"). ♦ În TM: „Șekelul să fie de douăzeci de ghere; douăzeci de șekeli plus douăzeci și cinci de șekeli plus cincisprezece șekeli fac o mină".

45,13 „efă": gr. οιφι, transliterare a ebr. *'ēyphāh*, unitate de măsurare a grânelor; *vide* Lev. 5,11; 6,13 *e.a.* ♦ „cor": *cf. Septuaginta* 1, nota la Lev. 27,16.

45,14 „cană": gr. κοτύλη, unitate de măsură pentru lichide, de cca 0,27 litri; *vide* Lev. 14,10.12.15.21.24. ♦ În TM: „Și prescripția pentru untdelemn – *bathul* de untdelemn: a zecea parte (= 4,5 litri) dintr-un *bath* (= 45 litri) la fiecare *cor* (= 450 litri); zece *bath* fac un *homer* (= 450 litri material uscat), pentru că zece *bath* fac un *cor*".

45,15 „o oaie din zece": TM are „o oaie dintr-o turmă de două sute de capete". ♦ „spițele": gr. πατριά, „descendență în linie paternă".

45,17 „Și prin cârmuitor vor fi arderile-de-tot...": cârmuitorul (TM „prințul") nu are rol de preot sacrificant, ci este doar cel care procură ofrandele, garantul și administratorul lor pentru templu. Acesta este și sensul lui ποιήσει, tradus aici „se va îngriji de". La fel

prin cârmuitor vor fi arderile-de-tot şi jertfele şi libaţiile [care] vor fi la
sărbători şi [în zilele] de lună nouă şi la sabaturi şi la toate sărbătorile casei
lui Israel. El se va îngriji de [jertfele] pentru păcat şi jertfa şi arderile-de-tot
şi cele pentru mântuire, spre a face împăcare asupra casei lui Israel.»
18 Acestea le spune Domnul Dumnezeu: «În luna întâi, în prima [zi] a
lunii, să luaţi un viţel din cireadă, fără meteahnă, spre a face împăcare pen-
tru [locul] cel sfânt. 19 Şi preotul să ia din sângele de împăcare şi să pună pe
stâlpii porţilor Casei şi în cele patru colţuri ale templului şi pe altar şi pe
stâlpii porţii de la curtea cea dinăuntru. 20 Şi aşa să faci în luna a şaptea, în
prima [zi] a lunii: să iei parte de la fiecare şi să faceţi împăcare pentru Casă.
21 Şi în luna întâi, în [ziua] a paisprezecea a lunii, să fie la voi sărbătoarea

trebuie înţeles şi v. 22, *infra*. ♦ „sărbători": gr. ἑορτή: termenul grecesc traduce prima dată ebr. *hag*, ce desemnează sărbătorile de pelerinaj, iar a doua oară ebr. *mō'ēdh*, „timp/loc de adunare (festivă)".

45,18 „viţel": TM are „taur"; la fel la v. 22, *infra*. ♦ Rânduielile de purificare a sanctuarului (vv. 18-20) sunt similare celor formulate pentru purificarea altarului (43,18-27). Îngrijirea templului impune o ceremonie anuală de purificare ce include aducerea de jertfă şi atingerea rituală cu sânge a unor părţi din templu, altar şi curtea interioară. Precizarea (v. 20) că acţiunea trebuie făcută la fel şi în a şaptea lună, în prima zi a lunii (gr. ἐν τῷ ἑβδόμῳ μηνὶ μιᾷ τοῦ μηνός; TM: „în a şaptea zi a lunii") sugerează momentul final al purificării (*vide* Lev. 23,8).

45,19 „de împăcare": TM are „pentru păcat". ♦ „templu": gr. ἱερόν; am tradus tot prin „templu" gr. ναός (*e.g.* 41,1), care desemnează mai exact partea principală a templului. ♦ „colţuri ale templului şi pe altar": TM are „colţuri ale marginii de jos a altarului".

45,20 „în luna a şaptea, în prima [zi] a lunii: să iei parte de la fiecare": TM are „în a şaptea zi a lunii pentru cine a păcătuit din neştiinţă sau neatenţie". ♦ Formula folosită pentru datare diferă în indicarea zilei; *cf.* 45,21; 45,25; 46,1.4.6.13. A. Lemaire (1986, p. 365) constată că aceste devieri ale formulei uzuale de datare sunt grupate în finalul cărţii lui Iezechiel, înscriindu-se probabil într-o secvenţă ceva mai târzie a cărţii, în care s-au produs adăugiri şi refaceri.

45,21 Prescripţiile pentru sărbătoarea pascală sunt formulate cu grija de a defini rolul conducătorului şi importanţa purificării comunităţii. Sărbătoarea celebra eliberarea poporului lui Israel din sclavia egipteană şi trecerea îngerului lui Dumnezeu pe lângă casele israeliţilor atunci când au fost ucişi toţi întâi-născuţii egiptenilor (Ex. 12,1-13). La origine, Paştele era sărbătorit în mediul familial (Ex. 12,1-2), dar, o dată cu prescripţiile Deuteronomului (16,1-2), a devenit un pelerinaj anual pe care îl îndeplineau toţi adulţii de parte bărbătească. Aici apare asociat cu Sărbătoarea azimelor (ca în Deut. 16,1-8), o sărbătoare în care, vreme de şapte zile, se mânca numai pâine nedospită (Ex. 23,15). Pe toată desfăşurarea sărbătorii, conducătorul avea datoria să asigure animalele nece-

Paştelui; şapte zile să mâncaţi azime. 22 Şi cârmuitorul să se îngrijească în
ziua aceea de [jertfa] pentru păcat: un viţel, pentru el şi pentru Casă şi
pentru tot poporul ţării. 23 Şi în cele şapte zile ale sărbătorii se va îngriji de
arderi-de-tot pentru Domnul, şapte viţei şi şapte berbeci fără meteahnă în
fiecare zi, în cele şapte zile, şi pentru păcat, un ied de la capre în fiecare zi.
24 Şi să aduci ca jertfă o turtă pe lângă viţel şi o turtă pe lângă berbec şi un
hin de untdelemn pe lângă turtă. 25 Şi în luna a şaptea, în [ziua] a cinci-
sprezecea a lunii, la sărbătoare, să aduci la fel, şapte zile, întocmai după
[rânduiala de jertfe] pentru păcat şi întocmai după [rânduiala la] arderile-de-
-tot şi întocmai după [rânduiala la] *manaa* şi întocmai după [rânduiala la]
untdelemn.»"

46 1 „Acestea le spune Domnul Dumnezeu: «Poarta de la curtea de
dinăuntru, cea care caută spre răsărit, să stea închisă şase zile, cele lucră-
toare, însă în ziua sabatului să fie deschisă şi să fie deschisă şi în ziua de
lună nouă. 2 Şi cârmuitorul să intre prin pridvorul de la poarta cea din afară
şi să se oprească la intrarea porţii şi preoţii să împlinească arderile-de-tot
ale lui şi [jertfele] lui pentru mântuire. Şi să se închine la intrarea porţii şi să
iasă, iar poarta să nu fie închisă până seara. 3 Şi poporul ţării să se închine la
intrarea acelei porţi [în zilele] de sabat şi de lună nouă dinaintea Domnului.
4 Şi cârmuitorul să aducă arderi-de-tot Domnului: în ziua de sabat şase miei

sare pentru sacrificii. Paştele este văzut în pasajul de faţă ca prilej pentru o ofrandă de purificare.

45,22 „pentru Casă": nu apare în TM.

45,23 „viţei... ied": TM are „tauri... ţap".

45,24 „să aduci": TM are „să aducă"; la fel la v. 25. ♦ „turtă": TM are „*efă* de făină". ♦ *hin*: în LXX ιν, transliterare a ebr. *hīn*, unitate de măsură pentru lichide (aproximativ 9 litri); *vide* Ex. 29,40; 30,24; Lev. 23,13 *e.a.*

45,25 *manaa*: în LXX τὸ μαναα, transliterare a ebr. *minᵉḫāh*, „dar, prinos"; *vide infra*, 46,5 *e.a.*; *vide* şi 4Rg. 8,8.9; 17,3.4; 20,12 *e.a.* ♦ *Vide supra*, nota la 45,20.

46,1 „Poarta de la curtea de dinăuntru": poarta exterioară de răsărit a templului urmează să rămână închisă în permanenţă (*vide* 44,1-3), în vreme ce poarta interioară de răsărit este închisă în toate zilele, cu excepţia sabatului şi la luna nouă.

46,2 „pridvorul": în text *ailam* – *vide* nota la 40,6. ♦ „intrarea": la plural în text, *i.e.* pragurile porţii. ♦ „pentru mântuire": TM are „de pace"; la fel şi mai jos, *passim*.

46,4 „cârmuitorul să aducă": cârmuitorul este cel căruia îi revine datoria de a asigura sacrificiile pentru sabat şi luna nouă (*vide supra*, nota la 45,17, şi *infra*, 46,18). Acestea erau reprezentate de ofrande de animale, grâne şi untdelemn. Cerinţele sunt mai însemnate

fără meteahnă şi un berbec fără meteahnă [5] şi *manaa* de turtă pe lângă
berbec şi, pe lângă miei, jertfă dăruită de mâna lui, şi un *hin* de untdelemn
pe lângă turtă. [6] Iar în ziua de lună nouă – un viţel fără meteahnă şi şase
miei, şi să fie un berbec fără meteahnă [7] şi să fie o turtă pe lângă berbec şi o
turtă pe lângă viţel, ca *manaa*, şi pentru miei, după cât îi dă mâna; şi *hinul*
de untdelemn pe lângă turtă. [8] Şi când intră cârmuitorul, să intre prin
pridvorul porţii şi pe poartă să [şi] iasă. [9] Şi când va intra poporul ţării
dinaintea Domnului la sărbători, cel care intră să se închine pe poarta dinspre miazănoapte să iasă pe poarta dinspre miazăzi, iar cel care intră pe
poarta dinspre miazăzi să iasă pe poarta dinspre miazănoapte; să nu se întoarcă la poarta pe care a intrat, ci să iasă pe partea cealaltă. [10] Şi cârmuitorul din mijlocul lor să vină o dată cu ei când intră ei şi să plece atunci când
ies ei. [11] Şi în sărbători şi la adunări să fie [drept] *manaa* o turtă pe lângă
viţel şi o turtă pe lângă berbec şi pentru miei după cum îi dă mâna; şi un *hin*
de untdelemn pe lângă turtă. [12] Iar dacă, drept mulţumire, cârmuitorul va
împlini o ardere-de-tot de mântuire pentru Domnul, [atunci] să-şi deschidă
poarta cea dinspre răsărit şi să-şi împlinească arderea-de-tot şi [jertfele] de
mântuire, întocmai cum face în ziua de sabat; şi să iasă şi să închidă [poarta]
după ce a ieşit. [13] Şi să aducă [jertfă] un miel de un an ca ardere-de-tot în

decât cele înscrise în prescripţiile din Num. 28,9-15. Nu se pot aduce explicaţii mulţumitoare pentru aceste deosebiri.

46,5 „turtă": TM are „făină"; la fel la v. 7.

46,6 „viţel": TM are „taur".

46,7 „o turtă": TM are „o efa"; la fel şi la v. 11.

46,8 Vv. 8-10 formulează precizări privind felul în care cârmuitorul şi oamenii de rând („poporul ţării", care traduce expresia ebr. *'am hā-'āreṭ*) se pot mişca în interiorul sanctuarului. Prescripţiile din acest pasaj funcţionează în egală măsură ca mecanisme de control asupra mulţimii aflate în incinta sacră şi ca eventuale limpeziri ale regulilor referitoare la conducător şi poarta interioară de răsărit. Prinţul nu poate intra în curtea interioară, aşa încât va intra pe poarta dinspre curtea exterioară şi, după ce s-a închinat, urmează să plece pe aceeaşi cale. În zilele de sărbătoare, când mulţi oameni vin să se închine, mulţimea intră în curtea exterioară pe o poartă şi iese pe cea din partea opusă. Formularea potrivit căreia cârmuitorul urmează să fie împreună cu ei, să intre o dată cu ei şi să iasă o dată cu ei (v. 10) sugerează tabloul unei procesiuni conduse de prinţ.

46,11 „sărbători": TM are *haghīm*, „sărbători de pelerinaj".

46,12 „de mântuire": TM are „de bunăvoie"; apoi are, în plus, „sau o jertfă de pace, de bunăvoie".

46,13 Secvenţa vv. 13-15 fixează rânduielile privind ofrandele de miel şi grâne. Acestea sunt zilnice, urmând să fie date în fiecare dimineaţă; prescripţia este diferită de impu-

fiecare zi Domnului; dimineaţa să-l aducă. [14] Şi să aducă [drept] *manaa* pe
lângă el, dimineaţa, a şasea parte dintr-o măsură [de făină] şi a treia parte
dintr-un *hin* de untdelemn ca să-l amestece cu lamura făinii, [drept] *manaa*
pentru Domnul: poruncă în veac. [15] Aduceţi mielul, *manaa* şi untdelemnul,
să-l aduceţi [în fiecare] dimineaţă ardere-de-tot, în veac.»
[16] Acestea le spune Domnul Dumnezeu: «Dacă va da cârmuitorul, din
moştenirea sa, un dar unuia dintre fiii săi, acesta va fi pentru fiii lui ca avuţie prin moştenire. [17] Dacă însă îi va da un dar unuia dintre slujitorii săi,
atunci va fi al aceluia până la anul de slobozenie şi [apoi] îl va da îndărăt
cârmuitorului; numai [partea de] moştenire [dată] fiilor lui va fi a acestora.
[18] Iar cârmuitorul să nu ia nimic din moştenirea poporului, ca să-i împileze;
[ci] din ce are el în stăpânire să le dea moştenire fiilor săi, pentru ca poporul
Meu să nu fie împrăştiat din stăpânirea lui.»"

nerile preoţeşti (Num. 28,3-8), în care se cerea să fie sacrificaţi doi berbeci de un an (unul dimineaţa, unul seara), împreună cu ofrande de grâne. Nu este specificată datoria conducătorului de a asigura şi aceste ofrande, dar ea poate fi subînţeleasă prin plasarea prescripţiilor în acest segment al textului, alături de alte îndatoriri similare. Această ofrandă zilnică a fost practicată cu asiduitate în perioada celui de-al doilea Templu şi nu a încetat decât în ultimele zile ale asedierii Ierusalimului de către romani, în 70 d.H. ♦ „să aducă": TM are „să aduci"; la fel şi la v. 14.

46,16-17 Aceste versete conţin prescripţiile privind felul în care cârmuitorul îşi poate folosi pământul: acesta poate fi dat cu titlu permanent numai fiilor săi, pentru a rămâne în familie. Orice alt dar are caracter temporar, urmând să se anuleze în anul jubiliar, când proprietatea se întoarce la posesorul de drept (Lev. 25,8-17).

46,17 „(anul de) slobozenie": gr. ἄφεσις, „anul jubiliar", *vide Septuaginta* 1, nota la Lev. 25,10.

46,18 Încheierea seriei de prescripţii pentru cârmuitor formulează interdicţia ca acesta să ia din pământul care aparţine poporului: pământul aparţine familiilor şi nu poate fi luat de nimeni, pământul respectiv trebuind să fie îndestulător pentru un om şi familia lui. Cârmuitorul, pe de altă parte, este supus unor reguli care se pot grupa în trei categorii: el are o poziţie de onoare, după cum o arată locul pe care îl ocupă în desfăşurarea ritualurilor în templu; are un rol important în funcţionarea cultului (fără a fi preot, aşadar fără a îndeplini el însuşi sacrificiul, dar având obligaţia de a asigura animalele, grânele şi untdelemnul necesare sacrificiilor); lui i se atribuie un lot aparte, anume pentru el şi familia lui, ceea ce îi asigură independenţă în absenţa taxelor, dar îl şi limitează, în măsura în care nici nu poate dispune de pământul său după cum doreşte şi nici nu poate lua din pământul celorlalţi. Prin această ultimă serie de reguli, cârmuitorul se deosebeşte de regele preexilic; menirea lui este să slujească templului şi să împlinească ceea ce este drept şi corect (*vide* v. 45,9).

19 Şi m-a adus la intrarea din spatele porţii, în cămara celor sfinte ale
preoţilor, cea care caută spre miazănoapte, şi iată: era acolo un loc aparte.
20 Şi mi-a spus: „Acesta este locul unde preoţii vor fierbe [jertfele] pentru
[greşelile din] neştiinţă şi cele pentru păcat şi acolo vor coace *manaa* întot-
deauna, ca să nu le aducă în curtea cea din afară [şi] să sfinţească poporul."
21 Şi m-a scos în curtea cea din afară şi m-a dus împrejurul celor patru
părţi ale curţii, şi iată: o curte pe fiecare latură a curţii; 22 în cele patru laturi
ale curţii [câte] o curte mică, cu lungimea de patruzeci de coţi şi lărgimea
de treizeci de coţi, o singură măsură pentru [toate] patru. 23 Şi [erau] cămări
de jur-împrejur în ele, de jur-împrejurul celor patru, şi cuhnii erau mai jos
de cămări, de jur-împrejur. 24 Şi mi-a spus: „Acestea sunt casele bucătarilor,
unde cei ce slujesc Casei vor fierbe jertfele poporului."

47 1 Şi m-a adus la intrarea Casei şi, iată: apă ieşea de sub curtea [din
mijlocul Casei], spre răsărit, căci faţa Casei caută spre răsărit, şi apa cobora

---

46,19-24 Această secvenţă revine formal la viziunea originară: profetul este călăuzit de mesagerul divin în cele două spaţii din curtea interioară şi cea exterioară, unde erau pregătite bucatele sacrificiale pentru preoţi şi, respectiv, pentru oamenii de rând. Separarea netă dintre preoţi şi laici funcţionează în ambele sensuri: preoţii se ocupă de cele sfinte, care nu pot fi atinse de profani şi, prin aceasta, pângărite; în egală măsură, sfinţenia nu poate fi transmisă poporului, pentru că l-ar pune în primejdie; aşa se explică separarea proviziilor pentru pregătirea hranei. J. Wevers (*ad loc.*) interpretează logic acest pasaj ca o adăugire la viziunea originară, din care nu putea face parte. Un indiciu ar fi absenţa totală a detaliilor de măsurători, cu evidenta dependenţă de o adăugire la viziune, prezentă în 42,1-14. Viziunea originară nu atesta prezenţa camerelor pentru preoţi (*cf.* 42,1-14).
46,19 TM are în plus, la sfârşitul versetului: „spre apus".
47,1 „intrarea", *vide supra*, 46,2. ♦ „curtea [din mijlocul Casei]": *vide* nota la 40,14. ♦ „de sub curtea...": TM are „de sub pragul...". ♦ Apa curgătoare este parte componentă a viziunii templului, pentru care reprezintă o imagine de încheiere. Viziunea propriu-zisă fusese întreruptă de includerea rânduielilor pentru funcţionarea templului (44,3–46,24). În această parte finală a viziunii sale, Iezechiel oferă tabloul unui curs de apă care începe la intrarea de răsărit a templului şi curge către răsărit, spre Marea Moartă, devenind tot mai bogat pe măsură ce se îndepărtează, astfel încât udă deşertul, face să crească acolo vegetaţie abundentă, iar când ajunge la Marea Moartă are atât de multă apă încât înviorează apa sărată: aduce viaţă acolo unde era moarte. Relatarea originară pare să fi fost îmbogăţită de autori care au dorit să arate în ce fel templul urmează să schimbe viaţa lui Israel. Pe malurile râului vor creşte copaci, din el se vor adăpa spre viaţă animale, iar Marea Moartă va avea peşte din belşug. Templul este aşadar cel care aduce o viaţă nouă, tot aşa cum Duhul pusese viaţă în oasele uscate din cap. 37. ♦ Secţiunea 47,1-12

din partea dreaptă dinspre miazăzi către altar. 2 Şi m-a dus prin poarta cea
spre miazănoapte şi m-a dus împrejur pe dinafară, spre poarta curţii ce
caută spre răsărit şi, iată: apă venea în jos din partea dreaptă. 3 Tot atunci
ieşea un om din partea cealaltă şi [avea] o măsurătoare în mână şi a măsurat
o mie [de coţi] cu măsura [lui] şi a trecut prin apă, apă de izvor. 4 Şi a
măsurat o mie şi a trecut prin apă: apa [era] până la coapse; şi a măsurat o
mie şi a trecut [prin apă:] apa [era] până la mijloc; 5 şi a măsurat o mie: şi
nu a putut să treacă, pentru că se învolburase apa ca repejunea unui şuvoi
care nu se poate trece. 6 Şi mi-a spus: „Ai văzut, fiu al omului?" Şi m-a dus
pe malul râului. 7 Când m-am întors, iată: pe malul râului, copaci foarte mulţi
de o parte şi de cealaltă. 8 Şi mi-a spus: „Apa aceasta iese spre Galileea, cea

---

reprezenta, în forma originară, concluzia la viziunea lui Iezechiel. Ca şi viziunea introductivă din capitolul 1, această secţiune a fost favorizată în tradiţia manuscrisă, iar adăugirile (cu precădere de tip apocaliptic) au fost atât de numeroase, încât au făcut greu recognoscibil nucleul originar. Forma compozită este evidentă prin dubletele, repetiţiile şi limbajul folosit. Vv. 1 şi 2 sunt exemplare din acest punct de vedere: amândouă vorbesc despre călăuza divină şi ambele indică prezenţa apei care curge din latura răsăriteană a templului. ♦ Tradiţia literară abundă în relatări privind un râu prin care Dumnezeu îşi binecuvântează poporul (*vide* Biggs, 1996, p. 142). Cel dintâi este râul care izvorăşte din Eden şi care nu era doar sursa de apă a grădinii, ci şi originea celor patru mari râuri care udau pământul. Psalmul 46,4 vorbeşte despre râul care aduce bucurie cetăţii lui Dumnezeu. Iezechiel preia această tradiţie şi o foloseşte pentru a formula ideea că poporul pe care Dumnezeu îl reface, după exil, va avea certitudinea prezenţei divine în templu; i se va permite să îi răspundă lui Dumnezeu prin celebrarea bine orânduită a cultului şi, în consecinţă, să îşi păstreze intactă relaţia cu El: aceasta este sursa binecuvântării prin care Dumnezeu îi va ţine pe pământul transformat de trecerea unui râu al vieţii. Iezechiel construieşte tabloul unui popor într-o ţară înnoită, care devine un al doilea Eden; *vide* şi Ioel 3,18; Zah. 13,1; 14,8; Apoc. 22,1-2.
47,3 În TM versetul începe: „A ieşit omul spre răsărit cu trestia [de măsurat] în mână". Este vorba de acelaşi personaj care îl călăuzeşte pe profet. ♦ „a trecut": TM are „m-a pus să trec". La fel la v. 4. ♦ „apă de izvor": gr. ὕδωρ ἀφέσεως, *litt.* „apă de ieşire/liberare/slobozire" (*cf.* Biblia de la 1688, „apă de iertare"). TM are „apă [până la] glezne". Traducătorul LXX a echivalat ebr. *'āph^{e}sāym*, „glezne", prin omofonie, probabil necunoscându-i sensul, sau a vrut să sugereze măsurarea adâncimii apei în prima parte, cea mai apropiată de izvor.
47,5 „nu a putut să treacă": TM are „nu am putut să trec". ♦ „se învolburase apa": gr. ἐξύβριζεν τὸ ὕδωρ; verbul înseamnă exact „a se obrăznici"; *vide* Gen. 49,4: ἐξύβρισας ὡς ὕδωρ, „ai dat pe de lături, ca apa".
47,8 „spre Galileea, cea dinspre răsărit": TM are „spre ţinutul dinspre răsărit". În ebraică, *g^{e}līlāh* înseamnă şi „ţinut", şi „Galileea"; în acest context se impune logic primul sens;

dinspre răsărit, şi coboară spre Arabia şi a ajuns până la mare, până la apa
de la vărsare; şi va însănătoşi apele. 9 Şi va fi [aşa:] fiece suflet de vieţui-
toare din cele ce mişună pretutindeni pe unde va trece râul va fi viu şi va fi
acolo peşte foarte mult, pentru că a ajuns acolo apa aceasta şi [le] va însă-
nătoşi şi vor fi vii. Orice [fiinţă], pe unde va trece râul, va fi vie. 10 Şi vor
sta acolo pescarii, de la Aingadin până la Ainagalim; va fi un [loc] de uscat
năvoade, va fi deoparte. Şi peştii lui [vor] fi ca peştii din marea cea mare,
mulţime foarte numeroasă. 11 Dar la vărsarea [râu]lui şi la cotitura lui şi la
revărsarea lui, [apele lui] nu vor însănătoşi, [căci] au fost lăsate pentru sare.
12 Şi pe malul râului se va înălţa, de o parte şi de cealaltă, tot pomul cu rod
bun: nu se va [mai] învechi pe el nicicând, nici nu va lipsi rodul lui: îşi va
da pârga din rodul său cel nou, pentru că apele lor vin din [lăcaşul] sfânt. Şi
va fi rodul lor spre hrană şi frunzişul lor spre însănătoşire." 13 Acestea le

---

în cel de-al doilea sens apare întotdeauna cu articol. ♦ „Arabia": TM are *'Arābhāh*, care desemnează valea Iordanului, spre vărsare. ♦ „mare" = Marea Moartă. ♦ „apa de la vărsare": τὸ ὕδωρ τῆς διεκβολῆς, *litt.* „apa estuarului"; *vide* Zah. 9,10: διεκβολὰς γῆς, „capetele pământului".

47,10 „Aingadin... Ainagalim": ebr. *'Eyn Gedhī... 'Eyn 'Egelīm.* ♦ „un [loc] de uscat năvoade": *vide supra*, *e.g.*, 26,5. ♦ „marea cea mare" = Mediterana.

47,11 În TM, începutul versetului este: „Dar mlaştinile lui şi bălţile lui nu vor fi însănătoşite...".

47,12 „nu se va [mai] învechi pe el": *i.e.* pe malul râului, gr. ἐπ' αὐτοῦ reluând ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ de la început. ♦ „rodul său cel nou": gr. καινότης, *litt.* „noutate"; termenul mai apare în 3Rg. 8,53a (TM 8,13). TM are: „la fiecare lună nouă va da pârgă". ♦ „[lăcaşul] sfânt", *litt.* „cele sfinte".

47,13 „adăugire unei măsurători", *litt.* „adăugare prin măsurarea [lotului]"; TM are: „Iosif, două loturi". (Alocarea a două loturi pentru urmaşii lui Iosif, Manase şi Efraim, este tradiţională şi are ca efect păstrarea unui total de douăsprezece „triburi" – mai precis, unsprezece triburi, dintre care unul este reprezentat de două jumătăţi – în condiţiile în care tribul lui Levi are un statut special, cu moştenire în spaţiul sacru.) În ebraică, antroponimul *Yōsīf* înseamnă „el sporeşte", iar traducătorul LXX l-a tradus prin substantivul comun „sporire, adăugire", considerând, probabil, prematură referirea la Iosif în acest context. ♦ Versetul face abrupt trecerea de la tabloul râului care aduce viaţa la prescripţii amănunţite privind distribuirea pământului ca moştenire, în mod egal între cele douăsprezece triburi. Schimbarea de subiect este marcată de formula introductivă, care are şi rolul de a asigura autoritatea prescripţiilor. Hotarele ţinutului sunt ideale, aflate într-o relaţie directă cu Num. 34,1-12. Cea mai importantă deosebire faţă de pasajul corespunzător din Pentateuh este faptul că în viziunea lui Iezechiel graniţa răsăriteană o constituie Iordanul, în vreme ce prescripţiile din textele tradiţiei sacerdotale includ un spaţiu la răsărit dincolo de Iordan, unde să se stabilească două triburi şi

spune Domnul Dumnezeu: „Veţi împărţi ca moştenire hotarele acestea ale
ţării, celor douăsprezece triburi ale fiilor lui Israel, adăugire unei măsu-
rători. 14 Şi veţi moşteni, fiecare întocmai ca fratele său, [ţara] pentru care
Mi-am ridicat mâna [jurând] s-o dau părinţilor voştri şi pământul acesta va
fi moştenirea voastră. 15 Şi acestea [sunt] hotarele ţării spre miazănoapte; de
la marea cea mare care coboară şi despică intrarea de la Emath Seddada,
16 Berotha, Sebraim, Eliam, între hotarele Damascului şi hotarele Emathu-
lui, ocolul de la Saunan, [locuri] care sunt mai sus de hotarele Auranitidei.
17 Acestea [sunt] hotarele de la mare, de la ocolul din Ainan, hotarele
Damascului şi cele spre miazănoapte. 18 Şi cele spre răsărit: între Auranitis
şi Damasc şi între Galaaditis şi ţara lui Israel, Iordanul stă hotar spre marea
[aflată] la răsărit de Cetatea Palmierilor. Acestea [sunt] hotarele spre răsărit.
19 [Hotarele] dinspre miazăzi şi dinspre apus [sunt] de la Thaiman şi Cetatea
Palmierilor până la apa Marimoth Kades, întinzându-se până la marea cea
mare. Aceasta [este] partea de miazăzi şi apus. 20 Aceasta [este] partea de la

---

jumătate (urmaşii lui Ruben, Gad şi jumătatea de trib a lui Manase; *vide* Num. 34,13-15). Hotarele ţinutului delimitat de Iezechiel sunt Iordanul, la răsărit, şi Marea Mediterană, la apus; sunt neclare graniţele de miazănoapte şi miazăzi. Indicaţia geografică pentru graniţa de nord pare să sugereze, în TM (*vide* Iez. 6,14), spaţiul de lângă Riblah/Deblatha (la nord de Damasc). La sud, graniţa ţine de la Marea Moartă la Tamar, Cades (*vide* episodul „apei de sfadă" din Num. 20,2-13) şi Mediterana.

47,14 „va fi moştenirea voastră", *litt.* „vă va cădea ca moştenire", ceea ce presupune o tragere la sorţi a loturilor.

47,15b-20 În TM: „...marea cea mare, drumul Hethlonului care merge la Ṭedādh, 16 Hamāh, Bērōtāh, Sibhrayim, care este între teritorului Damascului şi teritoriul Hamāthului, Hāṭēr ha-Tīkhōn, care este către teritoriul Hawrānului. 17 Astfel, hotarul va fi de la mare până la Haṭar 'Eynōn, [având] la miazănoapte ţinutul Damascului şi ţinutul Hamāthului: aceasta este latura dinspre miazănoapte. 18 La răsărit, între Hawrān şi Damasc, între Gil'ādh şi ţinutul lui Israel, Iordanul va fi hotar, până la marea de la răsărit (= Marea Moartă). Aceasta este latura de răsărit. 19 Şi către Neghebh, spre miazăzi, de la Tamar până la apele de la Meriba Qādēş-ului, către Nahal (= Torent), până la marea cea mare (= Mediterana). Aceasta este latura de miazăzi, spre Neghebh. 20 Şi latura de către apus, marea cea mare, va fi drept hotar până în drept de intrarea în Hamāh: aceasta este latura de apus".

47,16 „ocolul": gr. αὐλή, *litt.* „curtea" (dar şi orice loc de locuit); la fel *infra*, vv. 17 şi 48,1. Termenul ebraic corespunzător e greu de echivalat: Targumul a tradus „heleşteul agibiţilor", Vulg. „*domus Tichon*". *Cf.* Block (1998, vol. II, p. 706).

47,19 „apus": gr. λίψ; termenul indică sudul în Palestina (Gen. 13,14) şi vestul, Libia, în Egipt (Ex. 27,9).

marea cea mare: stă hotar până în fața intrării de la Emath, până la intrarea
lui. Acestea [sunt părțile] spre apus de Emath.
[21] Și le veți împărți această țară triburilor lui Israel. [22] O veți trage la
sorți pentru voi și pentru străinii care sălășluiesc în mijlocul vostru, cei care
au adus pe lume fii în mijlocul vostru. Și ei vor fi pentru voi ca [locuitori]
de baștină între fiii lui Israel: vor mânca laolaltă cu voi în moștenire, în
mijlocul triburilor lui Israel. [23] Și [ei] vor fi într-un trib al străinilor, între
străinii care [sunt] cu voi, acolo le veți da lor moștenire", spune Domnul
Dumnezeu.

48 [1] „Și acestea [sunt] numele triburilor: de la capătul dinspre miază-
noapte de-a lungul coborâșului care desparte intrarea din Emath la ocolul lui
Ainan, hotarul Damascului [fiind] la miazănoapte înspre curtea Emathului;

47,22 „străinii": porunca de împărțire a pământului între triburi este formulată în v. 21, dar descrierea modalității de distribuire este amânată prin referirea la includerea străinilor în repartizarea pământului. Străinii care locuiau în Israel mai înainte de exil nu aveau permisiunea de a deține pământ în proprietate, dar se aflau sub protecția Legii (Ex. 22,21; 23,9; Deut. 14,29; 24,14-15.17-22). Coduri ulterioare de legi prescriu ca ei să fie tratați ca israeliți nativi (Lev. 19,34; 24,22; Num. 15,29); pasajul de față este singurul care sugerează ca străinii care locuiesc în Israel (și care, probabil, îmbrățișaseră credința israelită) să fie incluși în alocarea de terenuri. ♦ „vor mânca": TM are „vor trage la sorți".

47,23 În TM: „Și în tribul în care s-a sălășluit străinul, acolo îi veți da partea lui...". Nu exista un „trib al străinilor"! Pentru statutul imigrantului, *vide* Deut. 23,3-8; Ex. 12,48-49.

48,1 „de-a lungul coborâșului... hotarul Damascului": TM are „de-a lungul drumului Hetlonului către Ḫamāth [și] Haṭar 'Eynān". ♦ Pământul urmează să fie împărțit în fâșii paralele pe toată lărgimea sa de la răsărit la apus; este repartizat într-o ordine bine fixată, de la miazănoapte la miazăzi. Această distribuire este diferită de cea înregistrată în Iis. Nav. 13–19, deosebire dominată de patru elemente. În primul rând, triburile situate mai înainte la răsărit de Iordan vor fi plasate între granițele noi; în al doilea rând, spațiul sacru reprezintă o trăsătură nouă, care impune o schimbare în alocarea loturilor; în al treilea rând, spațiul sacru influențează poziția triburilor, care se raportează geografic la acesta (fiii soțiilor lui Iacob sunt plasați în vecinătatea spațiului sacru – Iuda, Ruben, Efraim și Manase la nord de el, Beniamin, Simeon, Issachar și Zabulon la sud; fiii concubinelor lui Iacob primesc pământuri la extremități – Dan, Aser și Neftali la nord, Gad la sud); în al patrulea rând, pentru a păstra spațiul sacru în centru, unele triburi aflate mai înainte la nord de Ierusalim vor fi plasate la sud (Beniamin, Issachar și Zabulon).

vor avea cele dinspre răsărit până la mare [cei din tribul lui] Dan, o [parte].
[2] Și de la hotarele lui Dan, de la cele dinspre răsărit până la cele dinspre
apus, lui Aser, o [parte]. [3] Și de la hotarele lui Aser, de la cele dinspre
răsărit până la cele dinspre apus, lui Neftali, o [parte]. [4] Și de la hotarele lui
Neftali, de la cele dinspre răsărit până la cele dinspre apus, lui Manasse, o
[parte]. [5] Și de la hotarele lui Manasse, de la cele dinspre răsărit până la cele
dinspre apus, lui Efraim, o [parte]. [6] Și de la hotarele lui Efraim, de la cele
dinspre răsărit până la cele dinspre apus, lui Ruben, o [parte]. [7] Și de la
hotarele lui Ruben, de la cele dinspre răsărit până la cele dinspre apus, lui
Iuda, o [parte].
[8] Și de la hotarele lui Iuda, de la cele dinspre răsărit până la cele dinspre
apus, va fi pârga punerii deoparte, douăzeci și cinci de mii [de coți] lărgime
și lungimea cât una dintre părțile cele dinspre răsărit și până la cele dinspre
apus, și va fi [locul] cel sfânt în mijlocul lor. [9] [Iar] pârga pe care o vor
pune deoparte pentru Domnul [va avea] lungimea de douăzeci și cinci de
mii [de coți] și lărgimea de douăzeci și cinci de mii. [10] Va fi pârga lor
pentru cele sfinte [astfel]: pentru preoți, spre miazănoapte douăzeci și cinci
de mii și spre apus lățime de zece mii și spre răsărit lățime de zece mii și
spre miazăzi lungime de douăzeci și cinci de mii, iar muntele [lăcașului]
sfânt va fi în mijlocul lor. [11] Preoții cei sfințiți, fii ai lui Sadduk, care se
îngrijesc de paza Casei, cei care nu s-au rătăcit în rătăcirea fiilor lui Israel
în felul cum s-au rătăcit leviții, [12] vor avea pârga dată din pârgile țării,
[partea] cea mai sfântă dinspre hotarele leviților. [13] Iar ale leviților [vor fi]
cele de lângă hotarele preoților, [în] lungime de douăzeci și cinci de mii și
lărgime de zece mii. Toată lungimea [va fi] de douăzeci și cinci de mii și
lărgimea de zece mii. [14] Nu se va vinde nimic din aceasta, nici nu se va
măsura [pentru schimb], nici nu vor fi date ca punere-deoparte primele

48,8 „pârga punerii deoparte": gr. ἡ ἀπαρχὴ τοῦ ἀφορισμοῦ (*vide* 44,29).

48,10 „muntele": nu apare în TM; s-ar putea datora unei lecturi greșite a textului ebraic (*HHR* în loc de *HYH*) – *cf.* LEH, *s.u.* ὄρος.

48,11 Menționarea preoților sadociți (chiar dacă pasajul pare o adăugire) este o precizare așteptată (*vide* vv. 9-10). Relația preoților sadociți cu leviții nu este întru totul limpede. Preoții au menirea să se îngrijească de sfințenia templului și să protejeze poporul de atingerea cu cele sfinte, de vreme ce ei slujesc în templu și intră în contact cu obiectele de cult; leviții au însărcinarea de a se ocupa de treburile de rang inferior legate de templu.

48,12 „pârga... din pârgile": gr. ἡ ἀπαρχὴ... ἐκ τῶν ἀπαρχῶν.

48,13 „cele de lângă hotarele...": TM are „la fel cu hotarele...".

roade ale pământului, căci este [lucru] sfânt pentru Domnul. [15] Cele cinci
mii [de coți] rămase în lățime pe lângă cele douăzeci și cinci de mii – vor fi
un zid din afară al cetății, pentru locuit și pentru islaz și cetatea va fi în
mijlocul lor.
[16] Și acestea [sunt] măsurile ei: dinspre miazănoapte, patru mii cinci
sute, și de la cele dinspre miazăzi patru mii cinci sute, și de la cele dinspre
răsărit patru mii cinci sute, și de la cele dinspre apus patru mii cinci sute.
[17] Și islazul din fața cetății va fi înspre miazănoapte de două sute cincizeci
și înspre miazăzi două sute cincizeci și înspre răsărit două sute cincizeci și
înspre apus două sute cincizeci. [18] Și ce rămâne din lungime, aflat lângă
pârga celor sfinte, [va fi] de zece mii înspre răsărit și zece mii înspre apus și
va fi pârga [lăcașului] sfânt și roadele ei le vor fi hrană celor care lucrează
pentru cetate. [19] Iar cei care lucrează pentru cetate, din toate triburile lui
Israel, o vor lucra. [20] Toată pârga [va fi] douăzeci și cinci de mii pe două-
zeci și cinci de mii; veți pune deoparte din [ce este în] stăpânirea cetății un
pătrat din el, pârga [lăcașului] sfânt. [21] Iar ce rămâne va fi a cârmuitorului,
de o parte și de cealaltă din pârgile [lăcașului] sfânt, și spre stăpânirea
cetății, pe douăzeci și cinci de mii lungime, până la hotarele cele dinspre
răsărit și dinspre apus, și pe douăzeci și cinci de mii până la hotarele cele
dinspre apus aflate lângă părțile cârmuitorului. Și pârga celor sfinte și
[locul] cel sfânt al Casei vor fi în mijloc. [22] Și [o parte] din stăpânirea

---

48,15 „(vor fi) un zid din afară”: gr. προτείχισμα; TM are „spațiu profan/neconsacrat”. ♦ „islaz”: gr. διάστημα, „spațiu liber”; la fel și la v. 17, *infra*; *vide* 41,6; în 40–48 termenul grecesc apare de mai multe ori, fiind folosit pentru a traduce mai mulți termeni tehnici referitori la arhitectura templului.

48,16 „patru mii...”: numeralul apare de patru ori în acest verset, în două forme distincte: prima și ultima dată este *litt.* „de patru ori o mie” (gr. τετρακισχίλιοι), a doua și a treia oară este *litt.* „patru mii” (gr. τέσσαρες χιλιάδες). În alte pasaje (*e.g.* vv. 30-34) apare numai formația τετρακισχίλιοι, cu deosebirea că acolo succesiunea este τετρακισχίλιοι καὶ πεντακόσιοι, în vreme ce în 48,16 este πεντακόσιοι καὶ τετρακισχίλιοι.

48,18 „hrană”, *litt.* „pâine” – semitism.

48,20 „un pătrat”: ebr. *r^ebhī'īth* poate desemna și „un sfert”. ♦ În TM textul e neclar și greu de împăcat cu contextul. Unii (*e.g.* BJ, TOB) înțeleg că din partea sacră trebuie luat un sfert/un pătrat pentru oraș.

48,21 „din pârgile... spre stăpânirea”: TM are „din pârgile... din stăpânirea”; în LXX, aceeași prepoziție este tradusă diferit. ♦ „aflate lângă părțile cârmuitorului”: TM are „de-a lungul celorlalte părți / la fel cu celelalte părți va fi a prințului”.

leviților și din stăpânirea cetății va fi în mijlocul celei a cârmuitorilor; între
hotarele lui Iuda și hotarele lui Beniamin va fi [partea] cârmuitorilor.
[23] Și celelalte triburi: de la [hotarele] dinspre răsărit până la cele dinspre
apus, lui Beniamin, o [parte]. [24] Și de la hotarele lui Beniamin, de la cele
dinspre răsărit până la cele dinspre apus, lui Simeon, o [parte]. [25] Și de la
hotarele lui Simeon, de la cele dinspre răsărit până la cele dinspre apus, lui
Issachar, o [parte]. [26] Și de la hotarele lui Issachar, de la cele dinspre răsărit
până la cele dinspre apus, lui Zabulon, o [parte]. [27] Și de la hotarele lui
Zabulon, de la cele dinspre răsărit până la cele dinspre apus, lui Gad, o
[parte]. [28] Și de la hotarele lui Gad până la cele dinspre miazăzi vor fi
hotarele lui de la Thaiman și apa Marimoth Kades, ca moștenire, până la
marea cea mare.
[29] Aceasta [este] țara pe care o veți trage la sorți pentru triburile lui
Israel și acestea sunt măsurătorile lor”, spune Domnul Dumnezeu.
[30] „Și acestea [sunt] ieșirile cetății: spre miazănoapte, patru mii și cinci
sute [de coți], pe măsurătoare; [31] iar porțile cetății [sunt numite] după
numele triburilor lui Israel; trei porți înspre miazănoapte: poarta lui Ruben,
una, și poarta lui Iuda, una, și poarta lui Levi, una. [32] Și spre răsărit, patru
mii și cinci sute și trei porți: poarta lui Iosif, una, și poarta lui Beniamin,
una, și poarta lui Dan, una. [33] Și spre miazăzi, patru mii și cinci sute, pe
măsurătoare, trei porți: poarta lui Simeon, una, și poarta lui Issachar, una, și
poarta lui Zabulon, una. [34] Și spre apus, patru mii și cinci sute, pe

---

48,28 În TM: „Pe hotarul lui Gadh până la marginea Negebhului, spre miazăzi, hotarul va fi de la Tamar, apele Meribei Kadeșului, torentul [Egiptului]/Naḫalāh până la marea cea mare [este] hotarul”. ♦ „apus”: aici (ca și în 47,19) este folosit termenul λίψ, poate pentru a evita o posibilă confuzie, de vreme ce în mod obișnuit vestul se indică prin sintagma πρὸς θάλασσαν, *litt.* „spre mare”, iar acest verset se încheie cu o referire la „marea cea mare”.

48,30 Vv. 30-35 par să reprezinte o adăugire la viziunea templului, în care sunt înregistrate măsurătorile hotarelor cetății și numele porților ce duc la cetate. Există câte trei porți în fiecare din cele patru ziduri ale cetății; porțile poartă numele celor douăsprezece triburi. Este de remarcat că numele porților corespund exact celor doisprezece fii ai lui Iacob (Iosif și Levi înlocuind numele lui Manase și Efraim), chiar dacă situația nu corespunde exact distribuirii pământului. Această diferență ar putea sugera proveniența pasajului dintr-o altă tradiție de text, înscrisă în linia Gen. 49,2-27 (binecuvântarea lui Iacob către fiii săi), și care ar reprezenta aici un indiciu al continuității în primirea binecuvântării lui Dumnezeu de către Israel, care primește ceea ce i se promisese în trecut.

măsurătoare, trei porți: poarta lui Gad, una, și poarta lui Aser, una, și poarta lui Neftali, una. 35 Și măsura de jur-împrejur [este] de optsprezece mii. Iar numele cetății, din ziua când va fi făcută, va fi numele ei.

48,35 „măsura de jur-împrejur": gr. κύκλωμα, *litt.* „circumferința". ♦ „va fi numele ei": TM are *YHWH şammāh*, „*YHWH* este acolo". Rahlfs a urmat lecțiunea din *Vaticanus* și recensiunea lucianică, unde s-a citit și s-a echivalat *YHYH ŞMH*, „va fi numele ei". *Alexandrinus* oferă ambele redări, punând κύριος ἐκεῖ înainte de ἔσται τὸ ὄνομα αὐτῆς, „Domnul [este] acolo va fi numele ei". Prezența lui Dumnezeu alături de poporul Său înnoit constituie temeiul speranței și al credinței. Această învățătură despre locuirea lui Dumnezeu cu oamenii, izvorul binecuvântării și al mântuirii, consună cu celebrul nume mesianic *'Immanū-'El*, „Dumnezeu-cu-noi" (Is. 7,14), și are ecou în Apocalipsă, cap. 21, mai ales v. 3: „Iată locuirea lui Dumnezeu cu oamenii". ♦ Partea finală a cărții lui Iezechiel (*vide* Biggs, 1996, pp. 145-146) reprezintă formularea felului în care Israel înțelege relația sa cu Dumnezeu în perspectiva experienței de dinainte de exil, din timpul exilului și ca popor care urmează să se întoarcă din exil. Întreaga viziune a lui Iezechiel are menirea de a vorbi despre faptul că Dumnezeu se află în mijlocul poporului restaurat și înnoit; poporul ales își va găsi împlinirea slujindu-L pe Dumnezeu. Acest răspuns, pentru Iezechiel, se concretizează în venerarea lui Dumnezeu în templu: acela este spațiul în care poporul va vedea întorcându-se slava lui Dumnezeu; acolo va fi conștient de prezența Lui și Îi va aduce jertfe, după rânduielile fixate în detaliu. Templul este o realitate centrală a viziunii lui Iezechiel, iar templul ca zidire se află în centrul pământului lui Israel. Construcția lui este descrisă în amănunt, cu indicarea spațiilor de depozitare și a rezervelor de ofrande. Cel însărcinat să se îngrijească de furnizarea ofrandelor este conducătorul lumesc, prințul; referirile la el se fac în termenii relației acestuia cu templul și cu felul în care se îndeplinea cultul. Ansamblul reglementărilor comportamentale reprezentat de cartea lui Iezechiel poartă marca formației lui preoțești și, probabil, a celor din cercul lui (care au putut avea un rol în elaborarea și, ulterior, transmiterea textului).

Note complementare la Iezechiel

1 Prima omilie (I,1) a lui Grigore cel Mare dedicată lui Iezechiel este o prezentare generală a profetului și a cărții acestuia. Partea de început propune o etimologie proprie a termenului *prophetia*: *prophetia futura praedicat* („profeția vestește cele viitoare"). De aici s-ar deduce că, atunci când se referă la trecut sau la prezent, profeția nu și-ar merita numele pe care îl poartă; în aceste situații, este vorba de evocarea unor evenimente din trecut sau de indicarea unora din prezent. Exemplele pe care le dă Grigore cel Mare sunt însă Is. 7,14 (profeție privind spre viitor), Gen. 1,1 (profeție despre trecut) și 1Cor. 14,24-25 (despre prezent). Așadar sensul deplin al termenului „profeție" nu este unul rigid, ci unul cu mult mai cuprinzător, și anume aducerea în centrul atenției a ceva ascuns (1,25: *quia prodit occulta*). Spiritul profetic, la rândul său (cap. 4), se manifestă în moduri diferite, fie de la un profet la altul, fie de la un moment la altul; profetul poate avea o viziune asupra prezentului fără să privească înspre viitor (ca Ioan Botezătorul, In. 1,29; cap. 5) sau, dimpotrivă, se poate referi la viitor fără să atingă prezentul (ca Isaac, care și-a dat binecuvântarea, prevestind viitorul, fără a ști că nu îl are în față pe fiul său Esau – Gen. 27,1-29; cap. 6).

1,1-5 Pericopa Iez. 1,1-5 este subiectul Omiliei I,2 a lui Grigore cel Mare. Prima întrebare pe care și-o pune (cap. 2) este legată de cuvântul care deschide cartea lui Iezechiel și care poate părea surprinzător în această poziție: „și", un cuvânt care face legătura cu ce s-a spus mai înainte. Explicația o găsește în tipul specific de percepere a realității profetice: așa cum oamenii de rând percep realitatea corporală, profetul percepe realitatea spirituală, iar aceasta este prezentă pentru el chiar dacă celor din jur nu li se dezvăluie. În felul acesta, spiritul profetului leagă realitatea interioară de realitatea exterioară, văzându-le pe amândouă în același timp, dincolo de cuvintele pe care cei din jur le aud, el privind deopotrivă înăuntrul și în afara acestor cuvinte; de aceea profetul care nu a spus nimic mai înainte începe ca și cum ar continua: cuvintele pe care le rostește vin în continuarea viziunii pe care el a avut-o. Observația este interesantă, chiar dacă nu ține seama de faptul că formula de debut calchiază o expresie ebraică frecventă, a cărei prezență la începutul unei cărți este menită să facă legătura cu cartea precedentă, ca semn al inserării într-o lungă istorie, aflată în plină desfășurare. ♦ Viziunea lui Iezechiel i-a apărut într-al „treizecilea an". Acesta este al doilea element asupra căruia se oprește Grigore cel Mare în omilia sa (cap. 3); el interpretează fără ezitări indicația cronologică, atât de disputată de comentatorii moderni, drept un fapt biografic; aceasta se referă la vârsta împlinită, matură (*in aetate perfecta*), la care profetul poate purta cuvântul Domnului; în același timp, este o vârstă la care profetul are autoritatea de a rosti profeții, fiind pregătit în duh și viață (*cum uita et spiritu*); trimiterea la In. 6,63 indică viața spirituală profundă, a cărei atingere nu depinde de vreo știință dobândită ori de arta de a vorbi. Iezechiel nu este doar purtătorul cuvintelor Domnului, ci el îl și prefigurează prin vârsta sa. ♦ Grigore cel Mare (Omilia I,1 cap. 6) exploatează onomastica, toponimia și etnonimia (folosindu-se, probabil, de etimologiile din Ieronim, *In Ez.* 1,3):

Chobar înseamnă „greutate", „îngreunare" (*grauitudo uel grauitas*), Iezechiel înseamnă „tăria lui Dumnezeu" (*fortitudo Dei*), Buzi este „cel privit de sus", „dispreţuit" (*despectus uel contemptus*), caldeii sunt „cei ce iau libertatea", „aproape nişte demoni" (*captiuantes, uel quasi daemones*). Pornind de la aceste echivalări lexicale, Grigore cel Mare construieşte un tablou încărcat de semnificaţii. Râul marcat de povară şi împovărare nu poate fi altceva decât neamul omenesc. De când apare, de la izvor, neamul omenesc se îndreaptă către moarte şi se împovărează singur cu păcatele sale, pe care le făptuieşte şi le poartă (*et perpetrat et portat*). „Domnul" este Hristos, Puterea lui Dumnezeu şi Înţelepciunea lui Dumnezeu (*Dei uirtus et Dei sapientia, vide* 1Cor. 1,24), iar Iezechiel, „tăria lui Dumnezeu", vine la malul Chobarului vestind misterul întrupării, prin care Domnul se apropie de oamenii împovăraţi de păcatele lor, care se îndreptau spre moarte. Iezechiel, fiul lui Buzi – „cel dispreţuit" –, vesteşte că Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat într-un neam care îl dispreţuia pe Dumnezeu: tăria lui Dumnezeu s-a născut aşadar din dispreţ, pentru că a voit să-şi asume trăsăturile de om ale unui popor lipsit de credinţă şi dispreţuitor. El a venit în ţinutul caldeilor, care sunt asemenea demonilor, pentru că îi împing pe ceilalţi să făptuiască nedreptăţi şi să arate necredinţă. ♦ Aceeaşi omilie (cap. 8-10) interpretează vântul puternic despre care vorbeşte viziunea lui Iezechiel, aşezându-l în contextul pericopei: cerurile se deschiseseră, iar mâna Domnului a fost asupra lui Iezechiel. Jocul de persoană gramaticală între Iezechiel la persoana a III-a şi Iezechiel vorbind la persoana I este un semn că Duhul Sfânt (*Spiritus sanctus*) vorbeşte prin gura profetului, dar şi prin Sine. Vântul de nord (*Aquilo*) aminteşte de Is. 14,13, unde munţii înalţi dinspre miazănoapte sunt sălaşul celui rău, care îşi aşază tronul, orgolios, deasupra norilor, vrând să fie mai sus decât Dumnezeu. De aceea, şi în Cântarea Cântărilor (v. 4,16; *vide* nota *ad loc.* în *Septuaginta* 4/I), mireasa alungă vântul de miazănoapte şi cheamă vântul de miazăzi. Privind înspre viitor, profetul a văzut venind dinspre nord un vânt puternic pentru că în ceasul din urmă al omenirii spiritul răului va căuta mai mult ca oricând să se înstăpânească pe sufletele oamenilor şi să le supună frigului. Norul cel mare pe care îl vede Iezechiel este cruzimea (cap. 11) care îi orbeşte pe oameni, scufundându-i în ignoranţa lor. Focul (cap. 12) îl simbolizează uneori pe Duhul Sfânt, alteori sugerează răutatea inimii. Focul cel bun este, de pildă, cel din Lc. 12,49; focul cel rău (*vide* Is. 26,11) mistuie, aşa cum o inimă stricată se înspăimântă de propria ei răutate (*cor pessimum ex sua malitia pauescit*). ♦ Vedenia strălucitoare din mijlocul focului, în Omilia I,2 a lui Grigore cel Mare (cap. 14), *species electri*, este însuşi *Christus Iesus Mediator Dei et hominum*, mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni. *Electrum* este făcut din aur şi argint: în acest amestec, argintul primeşte ceva din lucirea aurului, iar aurul îşi îmblânzeşte strălucirea alături de argint. În Fiul lui Dumnezeu, natura umană se uneşte cu cea divină, iar din această unire omenescul se înalţă înspre gloria divină, în timp ce divinul îşi estompează puterea strălucirii, pentru a putea fi contemplat de ochii oamenilor. Cele patru făpturi sunt identificate fără ezitare ori îndoială de Grigore cel Mare ca fiind cei patru evanghelişti (cap. 15). Făpturile au înfăţişare omenească (cap. 19), în v. 1,5; numai că mai departe se dezvăluie fiecare sub un alt chip, una semănând cu un om, alta cu un leu, alta cu un viţel, alta cu un vultur.

1,1-16 Pericopa iniţială a cărţii lui Iezechiel (1,1-16) reprezintă materialul pe care îşi construieşte Origen prima omilie dedicată acestui profet. Prima parte a omiliei explică existenţa a două categorii distincte de captivi. Unii se află în captivitate (cap. 1) din pricina păcatelor făptuite – aşa a fost mulţimea care, abătându-se din drumul său, a fost părăsită de Dumnezeu şi a ajuns în robia lui Nabucodonosor, iar mai apoi, alungată din ţara sfântă, a fost dusă în Babilon. Între ei se aflau şi oameni drepţi, în număr mic: ei reprezintă a doua categorie de captivi, fiind cei care suferă robia nu din pricina păcatelor lor, ci pentru a-i sprijini pe ceilalţi să nu se prăbuşească în păcat crezând că au fost părăsiţi. Dacă cei drepţi ar fi rămas în ţara lor, atunci prizonierii ajunşi în Babilon nu şi-ar mai fi găsit în veci salvarea. Dumnezeu s-a purtat cu poporul Său ca un părinte, care pedepseşte faptele rele, lăsându-le totuşi celor ce au greşit putinţa de a se îndrepta. Între captivi au fost numai patru profeţi, iar unul dintre ei era Iezechiel. Mânia lui Dumnezeu, spune Origen, se dovedeşte a fi nu o mânie adevărată, ci o metodă necesară (*non tam iram esse iram Dei quam necessariam dispensationem*), menirea mâniei divine fiind de a mustra şi de a pedepsi îndreptând, aşa cum se înţelege şi din Psalmul 6,2: *Domine, ne in ira tua arguas me, neque in furore tuo corripias me* („Doamne, în mânia Ta să nu mă mustri, nici în urgia Ta să nu mă pedepseşti"). ♦ Iezechiel, aflat în robie împreună cu ceilalţi israeliţi (cap. 3), vede cerurile deschizându-se deasupra sa şi zăreşte realităţile celeste, care i se dezvăluie: o asemănare a slavei lui Dumnezeu şi patru făpturi. El zăreşte carul celor patru făpturi şi roţile care se cuprind una pe alta (*rotas se inuicem continentes*). Arătarea este de foc, dar nu în întregime, ci doar de la picioare până la şale, iar de acolo în sus are strălucire de aur cu argint (*electri fulgore rutilat*). Dumnezeu îi pedepseşte pe păcătoşi doar prin cele ce se află în partea de jos (*ministeria quae deorsum sunt*); profetul nu a văzut foc în partea de sus, la cap, şi nici mai sus de şale. Dumnezeu este de foc, dar numai de la şale în jos, pentru a arăta că de foc au nevoie cele care ţin de zămislire (*ut demonstret eos qui in generatione uersantur igne indigere; renis quippe coitus significatio est*). Strălucirea de *electrum* a lui Dumnezeu, de la şale în sus, este semnul unei bunăvoinţe de preţ, aşa cum mai preţios este *electrum* şi decât argintul, şi decât aurul. Focul este semnul pedepsei pe care Dumnezeu a rezervat-o purificării păcatelor; aşa spune Isaia (10,17) vorbind despre sfinţirea lui Israel printr-un foc asemenea celui care mistuie pădurea de parcă ar fi fân (*sanctificauit eum in igni ardente, et uorauit tamquam fenum siluam*), şi, încă şi mai explicit, în 10,16, despre Domnul oştirilor care aprinde foc pentru gloria lui Israel (*sic*, în interpretarea lui Origen, cu toate că sensul pasajului indică mai degrabă ostilitatea, o ameninţare): *emittet Dominus Sabaoth in tuum honorem contumeliam et in tuam gloriam ignis ardens accendetur*. Captivitatea în Babilon este semnul tulburărilor sufleteşti, în vremuri de confuzie (Origen face trimiterea tradiţională la etimologia *Babylon confusio interpretatur*). ♦ Cap. 4 al omiliei lui Origen este o interpretare a lui Iezechiel ca prefigurare a lui Hristos. Primul indiciu de care se foloseşte este precizarea cronologică: anul al treizecilea menţionat la începutul cărţii lui Iezechiel este pus alături de v. 3,23 din Evanghelia lui Luca, care vorbeşte despre vârsta lui Iisus la vremea când a început să predice, „cam treizeci de ani" (*Iesus incipiens erat quasi triginta annorum*); El se afla la râul Iordan, aşa cum Iezechiel era la râul Chobar; pentru amândoi, cerurile s-au deschis; de-a lungul întregii cărţi a lui Iezechiel, Dumnezeu i se adresează spunându-i *fili hominis*, „fiul omului". „Fiul omului" este, în tradiţia patristică, Hristos. Denumirea râului menţionat în cartea lui Iezechiel este de asemenea interpretată etimologic: *Chobar*

quod interpretatur grauitudo („Chobar, care se tălmăceşte apăsare"); iar „apăsarea" este a cursului acestui veac (*huius saeculi fluuius*, în sensul de generaţie omenească, omenire, lume). ♦ Cap. 8 al omiliei încearcă să explice cele două indicaţii cronologice din vv. 1 şi 2, al treizecilea an al vieţii lui Iezechiel (acesta este înţelesul pe care, fără echivoc, îl dă Origen primelor cuvinte ale cărţii) şi al cincilea an de robie. „Anul al cincilea" este indiciul bunăvoinţei lui Dumnezeu, care nu îi lasă pe robi să rămână vreme îndelungată fără un sprijin. Cuvântul lui Dumnezeu (cap. 9) i se face auzit lui Iezechiel: Origen echivalează acest cuvânt (*sermo*) cu *uerbum*, cel care stă la originea Creaţiei: *qui in principio erat apud Patrem Deus Verbum* (*cf.* In. 1,1), Cuvântul despre care se crede că i-a îndumnezeit pe cei credincioşi (*sermo qui credentes efficit deos*); dacă cei la care ajunge Cuvântul sunt dumnezei, atunci şi Iezechiel a fost dumnezeu (*Ezechiel quoque Deus fuit*). Cuvântul vine asupra lui Iezechiel (cap. 10) în ţara caldeilor, iar simbolistica ţine de trăsăturile proprii ale acestui neam, faimos pentru atenţia cu care studiază chestiunile cereşti şi cu care ia în calcul ora naşterii. ♦ Opt sunt elementele (cap. 11) pe care le cercetează separat Origen în viziunea lui Iezechiel: vântul de miazănoapte (*spiritus surgens ueniebat ab Aquilone*), norul (*nubes magna*), strălucirea (*splendor in circuitu eius*), focul (*ignis refulgens*), vedenia de *electrum* (*sicut uisio electri*), lumina (*lumen in eo*; Septuaginta foloseşte aici acelaşi termen ca în prima parte a versetului, φέγγος, „strălucire"), „asemănarea" cu cele patru vietăţi (*similitudo quattuor animalium*), focul de cărbuni din mijlocul vietăţilor (v. 13: *et in medio animalium quasi carbones ignis*, o variantă diferită de cea a textului grecesc). Din aceste opt elemente distincte Origen încearcă să scoată înţelesul adânc al viziunii lui Iezechiel. Vântul (cap. 11) stârneşte tot ce este rău, pleava, lăsându-i pe cei buni. Cel care este purificat de vânt vede un nor mare: norul acesta aminteşte de cel din Mt. 17,5, norul din care s-a auzit glasul lui Dumnezeu (*et ecce uox de nube*), rostind: *Hic est Filius Meus, in quo bene complacui*, „acesta este Fiul Meu în care mi-am aflat desfătarea" (*sic*; faţă de Vulgata: *Filius Meus dilectus*, „Fiul Meu iubit"). Strălucirea, focul şi lucirea de *electrum* (cap. 13) sunt semne ale celeilalte căi de purificare: răul poate fi îndepărtat din sufletul omului prin Spirit (vântul din viziunea lui Iezechiel) ori prin foc. Oamenii care se lasă instruiţi prin preceptele divine se mântuiesc prin lucrarea Spiritului, aşa cum stă scris în Rom. 8,13. Dar dacă sufletul nu se înalţă, atunci este nevoie de foc. De aceea, atrage atenţia Origen, sunt importante legătura dintre vânt şi nor (*coniunctio spiritus et nebulae*) în primul rând, legătura dintre foc şi lumină (*ignis et luminis*) într-al doilea şi – în al treilea rând – legătura dintre *electrum* şi strălucire (*splendoris*). Fiecare dintre aceste elemente apare cu o contrabalansare care îi schimbă chipul trist printr-o vecinătate mai îmbucurătoare. Vântul (cap. 14) se ridicase dinspre miazănoapte, pentru că de acolo vin relele împotriva celor ce locuiesc pământul. Acolo este locul unde s-a aşezat tribul lui Dan (*cf.* Num. 2,25). Vietăţile din viziunea lui Iezechiel (cap. 15) sunt heruvimi, iar heruvimul înseamnă „deplinătatea cunoaşterii" (*cherubin interpretatur plenitudo cognitionis*; *vide* Philon, *De uita Mosis*, 2, 97): aşadar, oricine se umple de cunoaştere devine un heruvim dinaintea Domnului. Cele patru feţe ale vietăţilor (cap. 16) sunt un simbol al sufletului alcătuit din trei părţi (*tripertitam animam significet*), la care se adaugă a patra parte, care este tăria. Prin „om" este indicată componenta raţională, prin „leu", cea irascibilă, prin „viţel", cea concupiscentă. Vulturul este menţionat şi în alt pasaj (*cf.* Iez. 1,4.10) pentru a indica spiritul ce domină sufletul, spiritul propriu omului (*spiritum autem hominis dico, qui in eo est*).

1,6-9 Pericopa Iez. 1,6-9 este pentru Grigore cel Mare punctul de plecare al Omiliei I,3. Cele patru făpturi sunt descrise prin feţele lor şi prin aripile lor (cap. 1): chipul simbolizează aici cunoaşterea (*notitia*), iar aripa simbolizează zborul (*uolatus*). Prin chip poate fi cunoscut un om, iar prin aripi se înalţă trupurile păsărilor. În consecinţă, chipul se raportează la cunoaştere, iar aripa la contemplaţie. Prin credinţa noastră îi suntem cunoscuţi lui Dumnezeu, iar prin contemplaţie ne ridicăm mai presus de noi înşine. Fiecare făptură are patru chipuri: explicaţia la care recurge Grigore cel Mare reia tema celor patru evanghelişti. Chipurile evangheliştilor (cap. 2) ţin de natura omenească a Domnului, iar aripile lor sunt un fel de a arăta divinitatea Lui. Picioarele le erau drepte (cap. 3), ca simbol al acţiunilor lor: evangheliştii şi toţi cei care au atins desăvârşirea merg pe calea cea dreaptă. Textul latinesc al v. 1,7 (cap. 4) diferă considerabil de cel al Septuagintei: *planta pedis eorum quasi planta pedis uituli*, „talpa piciorului lor [era] ca talpa piciorului de viţel". Copita despicată este semnul puterii de discernământ, în absenţa căreia forţa nu are nici un efect. Arama, la rândul său (cap. 5), are caracteristica unui metal cu mare sonoritate, iar glasul predicatorilor este comparabil cu sunetul aramei. Scânteierile aramei (*scintillae*) sunt cuvintele, delicate şi mărunte: atunci când predicatorii vorbesc despre cer, cuvintele lor nu pot face lumina pe care ei şi-o doresc cu înflăcărare. De pe buzele lor vin către noi scântei, căci glasul lor ne dezvăluie abia o mică parte din întinderea cerului, din gloria celestă. Bunătatea divină face însă ca aceste scântei să aprindă o flacără în inima celui care ascultă. Mâna de om aflată sub aripile lor, pe cele patru părţi, poate fi o referire (cap. 7) la trimiterea predicatorilor în cele patru părţi ale lumii. Acestei interpretări simple Grigore cel Mare îi adaugă (cap. 8) identificarea cu cele patru virtuţi cardinale (*uidelicet prudentiam, fortitudinem iustitiam atque temperantiam*, „şi anume, prudenţa, tăria, dreptatea şi cumpătarea"), din care se desprind şi celelalte virtuţi. Mâna de om şi aripile (cap. 9) sunt o referire la viaţa activă şi la viaţa contemplativă; dintre acestea două, viaţa contemplativă este superioară, pentru că nu are durată omenească. Cele patru făpturi (cap. 15) aveau chipuri care priveau drept înainte, în toate cele patru direcţii, fără să se întoarcă: acesta este semnul că cei care vestesc cuvântul Domnului îl fac cunoscut în toate cele patru părţi ale lumii, vestind că Dumnezeu s-a întrupat; ei prezintă câte un chip în fiecare din cele patru părţi ale lumii. Făpturile merg drept înainte (cap. 16), fără să se întoarcă, pentru că cei ce predică merg mereu înainte, fără întoarcere, trecând de la faptele vieţii pământeşti la cele ale spiritului, fără a se lăsa abătuţi din drum de cele rămase în urmă. Dinaintea noastră (cap. 17) sunt cele veşnice (*aeterna*), îndărătul nostru sunt cele trecătoare (*temporalia*).

1,10-12 Pe această pericopă se întemeiază Omilia I,4 a lui Grigore cel Mare. Spiritul sacru al profeţiei (cap. 1) descrie în detaliu făpturile înaripate, lăsând să fie recunoscute, fără vreo urmă de îndoială – după cum crede Grigore cel Mare –, chipurile celor patru evanghelişti. Mărturia o dă, pentru fiecare dintre cei patru, chiar începutul evangheliei. Începând cu genealogia omenească, Matei are dreptul de a fi indicat printr-un om; începând cu un strigăt în deşert, Marcu pe bună dreptate este simbolizat printr-un leu; semnul lui Luca este viţelul, pentru că el îşi începe evanghelia cu o jertfă; afirmând de la început natura divină a Cuvântului, Ioan merită să fie echivalat cu un vultur. Cum însă

cei aleşi sunt părţi ale Domnului, ei pot deopotrivă să fie, împreună, un simbol al Lui. Cele patru chipuri sunt dispuse însă de o parte şi de alta (cap. 3): cel de om şi de leu la dreapta, cel de viţel la stânga şi, încă şi mai surprinzător, vulturul nu este nici la dreapta, nici la stânga, ci deasupra tuturor (*facies aquilae desuper ipsorum quatuor*). Repartizarea în dreapta sau în stânga corespunde conotaţiei pozitive sau negative a actelor simbolizate: la dreapta se află ce este îmbucurător, la stânga – ce este trist. Grigore cel Mare recurge aici la simbolistica arhaică a dreptei (*vide, e.g.*, Bouché-Leclercq, 1999, p. 119) ca domeniu al forţei şi îndemânării şi, în interpretare augurală, favorabil, şi a stângii ca domeniu al nefastului; augurul (cel puţin în ritualul grecesc) se aşeza cu faţa spre miazănoapte, având la stânga apusul. ♦ Versetul 1,11 revine parţial la o precizare care apăruse şi în v. 9 din textul latinesc: *iunctaeque erant pennae eorum alterius ad alterum*, „aripile lor erau unite una de alta"; în textul latinesc, v. 11 aduce un element în plus: *facies eorum et pennae...*, „chipurile lor şi aripile...". Feţele şi aripile îndreptate în sus (cap. 4) sunt semnul contemplaţiei şi al concentrării atenţiei asupra realităţilor superioare, din ceruri. Cele patru aripi ale fiecărei făpturi (cap. 5) sunt interpretate ca o referire la cele patru virtuţi care îi înalţă de la pământ pe toţi cei înaripaţi (*omne pennatum animal*): iubirea şi speranţa în viitor, teama şi căinţa în trecut. Aripile unite se desfac în înalt pentru că cei aleşi iubesc realităţile celeste la care speră, iar ei speră la ceea ce iubesc. Două aripi le acoperă trupul, pentru că teama şi căinţa ascund de ochii lui Dumnezeu atotputernicul răul pe care l-au făcut cândva. Oricât de mult s-ar apropia de sfinţenie (cap. 6), oamenii au ceva de ascuns de ochii Domnului în viaţa aceasta, pentru că nu este cu putinţă să nu fi greşit cu ceva în faptă, în vorbă sau în gând.

1,12-14 Omilia I,5 a lui Grigore cel Mare o continuă pe precedenta (I,4, Iez. 1,10-12), cercetând tot trei versete, cu o revenire la v. 12 (vv. 12-14). Cele patru făpturi (cap. 2) erau purtate de Duh: *ubi erat impetus spiritus* (gr. τὸ πνεῦμα), *illuc gradiebantur*. Duhul împinge spre iubirea faţă de realităţile celeste, spre dispreţuirea celor lumeşti, din care pot fi alese doar cele necesare, nu şi cele ce ţin de plăcere. Trupul (cap. 3) împinge într-o altă direcţie; numai că uneori chemarea trupului se ascunde sub vălul unei chemări a Spiritului şi se amăgeşte singură că acţionează sub impulsul Spiritului. Făpturile din viziune merg fără a se întoarce îndărăt (cap. 5), iar aceasta înseamnă că cei aleşi se îndreaptă către bine şi nu se mai întorc pentru a săvârşi fapte rele. Cărbunii (cap. 6) ce ard în foc sugerează efectul pe care îl are asupra cuiva atingerea unui om sfânt, care face să se aprindă dorinţa de lumină şi să ardă iubirea adevărată. Făcliile îşi aruncă lumina până departe şi, asemenea lor, un om înzestrat cu spiritul profeţiei rosteşte cuvinte care dau învăţătură, iar renumele i se răspândeşte pretutindeni. Strălucirea focului le îngăduie făpturilor din viziune să se aprindă: este focul adevărului, care încălzeşte şi aprinde. *Spiritus* (cap. 10) este în acelaşi timp mobil şi stabil (*simul et mobilis et stabilis dicitur*): este stabil, pentru că prin natura sa le ţine laolaltă pe toate, şi este mobil, pentru că se află pretutindeni, chiar dinaintea unora care nu-l recunosc. Focul străluceşte între făpturile înaripate, pentru că Spiritul li se arată – fiecăreia dintre ele şi tuturor în acelaşi timp. Mobilitatea Spiritului poate fi înţeleasă (cap. 11) şi dintr-un alt punct de vedere: în inimile celor sfinţi, Spiritul se află în permanenţă; în inimile celorlalţi, vine, urmând să plece mai apoi, şi pleacă, urmând să vină din nou. De aceea se spune că Spiritul este mobil, pentru că nimeni nu-l poate ţine la sine după plac. ♦ Versetul 14 din Vulgata este absent în LXX (*et animalia ibant et reuertebantur, in similitudinem fulguris coruscantis*, „şi vieţuitoarele mergeau şi se întorceau, asemenea unui fulger scânteietor"); Grigore cel Mare îl comentează în cap. 12, pornind de la aparenta contradicţie cu v. 13, în care mişcarea nu era de dus-întors, ci încoace şi încolo. Explicaţia constă în distincţia dintre viaţa activă şi cea contemplativă: în cea dintâi ne este cu putinţă să rămânem în acelaşi loc, în cealaltă ne este cu neputinţă să ne menţinem atenţia fixată asupra unui element. Spiritul nostru nu este capabil să rămână în contemplaţie pentru mult timp, el vede tot ce percepe din eternitate ca într-o oglindă şi într-un chip neclar, de aceea este necesară întoarcerea la viaţa activă şi, prin faptele bune, se poate redobândi forţa de a contempla realităţile celeste. Fulgerul scânteietor (cap. 13) este o comparaţie justă pentru făpturile înaripate aflate într-o continuă mişcare. Cei sfinţi se înalţă în zbor, pentru a contempla realităţile de sus atunci când spiritul lor îi duce în patria celestă, de care sunt legaţi prin iubire; îngreunaţi însă de îndeletnicirile omeneşti, revin la ele. Ei le vorbesc fraţilor lor despre bunurile cereşti şi aprind în inimile lor această strălucire; vorbind, cuvintele lor ating inimile celor care îi ascultă: atunci ei se întorc ca un „fulger scânteietor".

1,15-18 Grigore cel Mare îşi construieşte Omilia I,6 pe pericopa 1,15-18. Primul verset are un conţinut diferit în textul latinesc: *cumque aspicerem animalia, apparuit rota una super terram iuxta animalia, habens quatuor facies*, „cum priveam vieţuitoarele, a apărut o roată, una [singură], pe pământ, lângă vieţuitoare, care avea patru feţe". Simbolistica roţii (cap. 2) trimite la textele sacre, care se rotesc, dezvăluindu-se deplin şi fără să păstreze vreun unghi al greşelii. Învăţăturile Scripturii sunt ca un cerc, când îndreptate în sus, când îndreptate în jos: pentru cei mai apropiaţi de desăvârşire, ele sunt bunuri spirituale, rămânând pentru ceilalţi mai aproape de litera lor; iar ceea ce oamenii de rând înţeleg la propriu reprezintă pentru învăţaţi o înălţare în plan spiritual. În cap. 10, Grigore cel Mare îşi concentrează discursul asupra diferenţei numerice dintre v. 15 şi v. 16: în primul este vorba despre o singură roată (cu o subliniere lexicală a numărului gramatical: *rota una*), iar în versetul următor roţile sunt mai multe. Singularul din v. 15 este interpretat ca trimitere la Vechiul Testament, care a fost unul singur şi care, rotindu-se (*uolueretur*, termen folosit şi pentru a indica desfăşurarea unui sul scris) ca o roată, dădea învăţătură. ♦ Versetul 16 (cap. 12; 14; 15) indică termeni diferiţi de comparaţie în textul grecesc şi în cel latinesc: comparaţia nu se face aici cu piatra de beril (ὡς εἶδος θαρσις), ci cu marea: *quasi uisio maris*. Acea singură roată despre care fusese vorba în versetul precedent se dovedeşte acum a fi o multiplicitate cu aspect unitar, căci roţile par a fi dispuse una în mijlocul alteia: pentru Grigore cel Mare, înţelesul este lipsit de echivoc, fiind o trimitere la textul Vechiului Testament în care Părinţii considerau că se ascunde, prin alegorie, Noul Testament. Roata care a apărut alături de făpturile înaripate este descrisă ca având patru feţe pentru că Scripturile sunt împărţite de cele două Testamente în patru părţi: în Vechiul Testament, Legile şi Profeţii, iar în Noul Testament, Evangheliile şi Faptele (şi spusele) apostolilor. Înfăţişarea roţilor aminteşte de mare (cap. 13) pentru că Scrierile sacre amintesc de mare, având în ele talazuri de învăţăminte, valuri de înţelesuri (*uolumina sententiarum, cumuli sensuum*). ♦ Versetul 18 are în textul latinesc un început diferit: *statura quoque erat rotis, et altitudo, et horribilis aspectus; et totum corpus oculis plenum...*, „şi roţile erau drepte şi înalte, iar înfăţişarea era înspăimântătoare; şi corpul tot era plin de ochi..." (cap. 18). Statura

dreaptă sugerează conduita fermă a omului (*cf.* Flp. 4,1; 4Rg. 3,14); ea corespunde preceptelor caracterizate prin rectitudine, înălţimea corespunde promisiunilor de înălţare, iar aspectul înfricoşător aminteşte frica de pedeapsa iminentă. Scriptura îşi arată statura dreaptă în educarea moravurilor, înălţimea şi-o arată în făgăduinţele răsplăţii, iar chipul terifiant, în ameninţarea pedepsei.

1,18-23 Grigore cel Mare, în Omilia I,7, interpretează pericopa 1,18-23, revenind la v. 18 (despre care vorbise în omilia precedentă). Prima observaţie pe care o face (cap. 2) ţine de genul gramatical al unei forme pronominale: *in circuitu ipsorum quatuor*, „de jur-împrejur la tuspatru"; LXX atestă aceeaşi formă de masculin-neutru pronominal: κυκλόθεν τοῖς τέσσαρσιν, în vreme ce Vulgata oferă un feminin (*in circuitu ipsarum quatuor*), în acord cu femininul *rotae*. Grigore cel Mare atrage atenţia asupra acordului cu „vietăţile" (*animalia*, substantiv neutru) – observaţia nu poate fi făcută la fel de precis şi pentru textul grecesc, unde acordul gramatical trimite fie către ζῷα (neutru, plural), fie către τροχός, „roată", masculin. Prin această identificare a referinţei pronominale, trăsătura definitorie a mulţimii de ochi este plasată asupra vietăţilor, şi nu asupra roţilor. Mai departe, această particularitate este folosită ca un nou argument în identificarea vietăţilor cu cei sfinţi, pentru că aceştia privesc de jur-împrejurul lor, cu atenţia concentrată asupra a tot ceea ce produce binele şi, mai cu seamă, asupra a ceea ce s-ar putea ascunde sub aparenţa binelui fiind totuşi o sursă de rău. Viaţa celor sfinţi este aşadar o viaţă *circumspecta*, care priveşte cu atenţie de jur-împrejur. ♦ Cap. 7 atrage atenţia asupra unei lecţiuni diferite în textele vechi ale cărţii lui Iezechiel, lecţiune care corespunde de altfel Septuagintei: în traducerea veche, spune Grigore cel Mare, stătea scris *dorsa eorum plena oculis*, „spinările lor [erau] pline de ochi", faţă de: *totum corpus eorum plenum oculis in circuitu*, „întregul lor corp [era] plin de ochi de jur-împrejur". Învăţătura care se poate trage din această deosebire este următoarea: prudenţa faţă de răul evident este o caracteristică de care pot da dovadă chiar şi păcătoşii, în vreme ce starea de veghe împotriva răului ce nu se arată încă în faţă, la vedere, este o trăsătură a celor drepţi. ♦ Versetul 19 (cap. 8) este interpretat ca o descriere a efectului pe care îl are citirea Scripturii: vietăţile înaintează când cei sfinţi ştiu să desluşească din Scripturi care este purtarea corectă. Vietăţile se ridică de la pământ atunci când cei sfinţi se lasă cuprinşi de contemplaţie şi se înalţă. Cu cât un om sfânt ajunge mai departe în citirea Scripturii, cu atât Scriptura însăşi ajunge mai departe o dată cu el. Revelaţiile divine sporesc o dată cu cel care le înţelege: cu cât el îşi înalţă mai tare privirea, cu atât înţelegerea devine mai profundă (*tanto illa quisque altius intellegit, quanto in eis altius intendit*). ♦ Versetul 20 (discutat în cap. 9) nu conţine, în varianta latinească, nici o referire la „nor": *quocumque ibat spiritus, illuc eunte spiritu et rotae pariter leuabantur, sequentes eum*, „oriunde mergea duhul, într-acolo, cât mergea duhul, se ridicau şi roţile, urmându-l". Interpretarea lui Grigore cel Mare se concentrează tot asupra legăturii dintre textul sacru şi cel care îl citeşte: încotro se îndreaptă atenţia celui ce citeşte, acolo se înalţă textul sacru. Dacă spiritul celui ce citeşte caută fapte de istorie ori înţelesul lor moral, semnificaţia morală a istoriei i se dezvăluie de îndată. ♦ Versetul 21 (cap. 15) este o reluare a imaginilor precedente; conţine un singur element nou: „când [vietăţile] stăteau, stăteau şi acelea" (*cum stantibus stabant*). Grigore cel Mare interpretează segmentul ca pe o referire la cei care ştiu să înainteze până în locul în care se pot lipsi de

bunurile lumeşti pentru a se dedica operelor de binefacere. ♦ Versetul 22 este interpretat în capitolele 18-20 ale omiliei în două modalităţi diferite. Prin tăria cerului, firmament (*firmamentum*), pot fi înţelese puterile cereşti; seamănă cu un *crystallus*: termenul are (ca şi cel grecesc corespunzător, κρύσταλλος) înţelesul de „cristal" sau „gheaţă", iar Grigore cel Mare înclină către acesta din urmă. Tăria cerului (cap. 18), văzută ca „de gheaţă", este în acelaşi timp dură, dar şi formată din apă care se solidifică. Natura angelică, la crearea ei, a primit puterea de a-şi alege menirea: să rămână cu umilinţă în prezenţa lui Dumnezeu cel atotputernic ori să alunece în orgoliu şi să decadă din starea de beatitudine. Îngerii sfinţi, pe când alţi îngeri cădeau, s-au păstrat în starea lor de beatitudine şi au primit darul de a nu cădea niciodată; natura lor este neschimbătoare, este tare de parcă ar fi făcută din gheaţă. Aceasta este tăria cerului, ca gheaţa, de deasupra făpturilor înaripate. Firmamentul însuşi (cap. 19) este un simbol al lui Hristos tocmai prin faptul că pare să fie de gheaţă: natura umană, fragilă şi supusă suferinţei, este comparabilă cu mobilitatea apei, dar prin gloria învierii slăbiciunea s-a transformat în tărie, aşa cum apa se transformă în gheaţă. Gheaţa înspăimântă prin răceala ei, dar are şi o frumuseţe aparte (cap. 20). Prin aceste două trăsături ale ei, gheaţa aminteşte de Judecătorul neamului omenesc, care îi priveşte cu blândeţe pe cei drepţi şi îi înspăimântă pe păcătoşi, punându-le în fiecare zi sub ochi motivele spaimei lor. ♦ Versetul 23 (cap. 21) aduce din nou o lecţiune uşor diferită a textului latinesc faţă de cel grecesc: LXX are αἱ πτέρυγες αὐτῶν ἐκτεταμέναι, „aripile lor [erau] desfăşurate" („întinse"), iar Vulgata are *pennae eorum rectae alterius ad alterum*, „aripile lor erau drepte, ale unuia către celălalt". Aripile virtuţii sunt drepte atunci când omul face ca un altul să se împărtăşească din bunul său. Corpurile pe care le acoperă aripile (cap. 22) sunt un simbol al acţiunii, tot aşa cum aripile sunt semnul virtuţii. Tot aici, observă o diferenţă faţă de variantele anterioare ale traducerii latineşti (şi care se apropie de forma versetului în Septuaginta): *singulis duae coniunctae et tegentes corpora eorum*, faţă de textul pe care îl comentează (*unumquodque duabus alis uelabat corpus suum et alterum similiter uelabatur*, „fiecare îşi acoperea corpul cu două aripi şi celălalt se acoperea la fel"). Adăugirea (cap. 23) faţă de versiunea veche („şi celălalt se acoperea la fel") nu se regăseşte în nici una din versiunile pe care Grigore cel Mare le-a cercetat: Septuaginta, Aquila, Theodotion, Symmachus; el a găsit însă indiciul prezenţei acestui segment la Ieronim, identificându-i astfel originea în textul ebraic, într-o formă foarte apropiată. Dificultatea de interpretare constă în aparenta inutilitate a adăugirii, de vreme ce *unumquodque*, „fiecare", nu pare să accepte o continuare de tipul „celălalt". Grigore cel Mare face aici distincţia între viaţa celor desăvârşiţi şi strădaniile celor ce tind către desăvârşire (*perfectorum uitam et proficientium merita*): cei care îşi plâng greşelile şi îşi întind aripile către cei de alături, dându-le un exemplu, sunt fără îndoială *perfecti*. Alături de ei se află însă, în număr mare, cei care le privesc lacrimile şi se străduiesc să le urmeze pilda.

1,24-28 Grigore cel Mare ajunge la capătul primului capitol din cartea lui Iezechiel cu Omilia I,8 (versetele 1,24-28). Pilda pe care o dau cei desăvârşiţi celorlalţi fusese concluzia omiliei precedente; subiectul este reluat aici. Zgomotul aripilor ca vuietul de ape multe (*sonum alarum quasi sonum aquarum multarum*) este interpretat (cap. 1) ca simbolizând pildele care îi îndrumă pe cei mulţi; în scrierile sfinte apele simbolizează cel mai adesea mulţimea de oameni – *vide* Apoc. 17,15 (*aquae uero sunt populi*, „apele

sunt popoarele"). Aripile făpturilor înaripate sunt, aşa cum arătase în omiliile precedente, virtuţile celor sfinţi. Versetul are în traducerea latinească un segment în plus faţă de LXX: *quasi sonum sublimis Dei*, „ca glasul Dumnezeului preaînalt"; acest segment este cercetat în cap. 2. Aripile vietăţilor sună ca glasul divin pentru că Dumnezeu le-a umplut inimile de iubire. Definirea lui Dumnezeu ca *sublimis*, „preaînalt" (cap. 3) este necesară pentru că, observă Grigore cel Mare, în Scriptură termenul *deus* este folosit fie în sens propriu, fie printr-un transfer. Un exemplu pentru situaţia din urmă este Ex. 7,1: *ecce constitui te deum Pharaonis*, „te-am făcut ca un dumnezeu al lui Faraon". Cu valoarea sa lexicală absolută, *Deus* apare, de pildă, atunci când Domnul îi vorbeşte lui Moise (Ex. 22,8): *Ego sum Deus patris tui, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob.* ♦ Cap. 4 al omiliei atrage atenţia asupra succesiunii semnificative a secvenţelor din acest verset: sunetul pe care îl scot aripile făpturilor înaripate se transformă în sunet de ape întinse, pentru a deveni în cele din urmă glasul Dumnezeului preaînalt. Textul v. 24 (cap. 5) este mai amplu în varianta latinească faţă de cea a Septuagintei: *cum ambularent, quasi sonus erat multitudinis, ut sonitus castrorum*, „când mergeau, era ca un vuiet de mulţime, ca un răsunet de oşti". Mulţimile care se alătură predicatorilor formează oştiri, gata de luptă pentru apărarea credinţei. Aripile se lasă în jos (*demittebantur pennae eorum*) atunci când făpturile se opresc (cap. 11): oprirea coincide cu contemplarea lui Dumnezeu, într-o nemişcare concentrată. Glasul de deasupra firmamentului (cap. 12) făcea ca făpturile să se oprească – textul latinesc atestă din nou un segment suplimentar: *stabant et submittebant alas suas*, „se opreau şi îşi lăsau în jos aripile". Firmamentul poate indica (aşa cum arătase Grigore cel Mare în omilia precedentă) puterile cereşti, dar poate fi şi o referire la Fiul întrupat, în care natura umană a fost menită veşniciei, aşa cum apa se întăreşte devenind gheaţă. Glasul care se aude de deasupra firmamentului (cap. 16) vine de dincolo de întreaga creaţie. La auzul lui (cap. 17), vietăţile înaripate se opresc în contemplaţie. Vietăţile pot simboliza aici oamenii învăţaţi: ei meditează în tăcere la înţelepciunea inefabilă a lui Dumnezeu, care le dă oamenilor învăţătură fără risipă de cuvinte, în vreme ce glasurile maeştrilor nu reuşesc să-i înveţe pe oameni. Vietăţile îi pot simboliza, de asemenea, pe profeţi: când se gândesc în tăcere că profeţiile lor nu pot pătrunde toate misterele divinităţii, ei înţeleg că tot ceea ce văd este numai o parte din întreg, este puţin. Strângându-şi aripile şi lăsându-le în jos, se umplu de umilinţă. ♦ Cap. 19 aduce o suită de pilde de oameni care şi-au recunoscut nimicnicia în faţa lui Dumnezeu: Avraam, Moise, Isaia, Ieremia, Iov etc. ♦ Tronul din v. 26 (cap. 20) simbolizează puterile îngereşti (*uirtutes angelicae*) care se află chiar mai sus decât îngerii. Îngerii sunt numiţi „soli" (*nuntii*; Grigore cel Mare face o aluzie la etimologia termenului grecesc ἄγγελος) pentru că poartă veştile pentru oameni; apostolul Pavel (Col. 1,16) vorbeşte despre tronurile din ceruri, numindu-le pe acestea înaintea puterilor cereşti. Tronul este din safir, pentru că aceasta este culoarea văzduhului. Vedenia de om pe care Iezechiel o zăreşte pe tron este, pentru Grigore cel Mare, slava lui Hristos. Ordinea în care se succed elementele din această viziune este o gradaţie: deasupra făpturilor înaripate este firmamentul, deasupra firmamentului se află un tron, pe tron se zăreşte un om. Interpretarea ţine de echivalările pe care le propusese mai înainte: deasupra celor sfinţi, care trăiesc încă în trupurile lor trecătoare, se află îngerii;

deasupra îngerilor sunt puterile îngereşti superioare, apropiate de Dumnezeu; deasupra lor este ridicat un om, Hristos, mijlocitor între Dumnezeu şi oameni. Este însă cu putinţă (cap. 21) ca firmamentul să fie el însuşi un simbol pentru Hristos (aşa cum arătase Grigore cel Mare în Omilia I,7); nu este neobişnuit ca spiritul profetic să desemneze mai multe realităţi printr-un singur element. În acest caz, glasul de dincolo de firmament este cel care s-a făcut auzit la botezul în apa Iordanului, spunând „Tu eşti Fiul Meu preaiubit, în Tine mi-am aflat desfătarea". Mai departe, rămâne întrebarea (cap. 23): oare ceea ce se află dincolo de firmament, tronul de safir ca simbol al puterilor îngereşti, poate fi mai presus de Hristos? Şi dacă firmamentul este un simbol pentru Hristos, atunci poate fi tot Hristos şi omul aflat pe tron? Răspunsul stă în natura dublă a Fiului care, întrupat, s-a aflat mai prejos de îngeri (*vide* şi Ps. 8,6: „cu puţin mai prejos decât îngerii"), dar, după înviere, s-a înălţat (*vide* şi Ps. 8,7: „toate le-ai aşezat sub picioarele lui"). Strălucirea de *electrum* (cap. 25) este explicată, ca şi în Omilia I,2, prin felul în care se influenţează aurul şi argintul unul pe celălalt, alcătuind împreună o materie unică. *Electrum* este, prin această calitate a sa, simbolul potrivit pentru Hristos, în care strălucirea naturii divine a fost temperată pentru a putea fi văzută de ochii omeneşti, iar natura umană a fost ridicată la splendoarea divină. ♦ Vedenia de la mijloc în sus şi de la mijloc în jos (cap. 26) se arată ca o arătare de foc: textul latinesc comentat de Grigore cel Mare este diferit de cel al Septuagintei: *uelut aspectus ignis intrinsecus eius per circuitum a lumbis eius et desuper; et a lumbis eius usque deorsum uidi quasi speciem ignis splendentis in circuitu*, „ca o arătare de foc înăuntru-i, de jur-împrejur, de la mijloc şi până sus; şi de la mijloc până jos am văzut ca o arătare de foc strălucitor, împrejur". Prin „mijloc", Grigore cel Mare înţelege un simbol al perpetuării vieţii omeneşti. Focul vedeniei este strălucitor de la mijloc pentru că, după ce Fiul s-a întrupat, învăţătura sfântă a luminat în toate părţile lumii, fără a mai rămâne închisă în Iudeea (care este sugerată de prima parte a descrierii: „arătare de foc înăuntru-i"). Cap. 28 aduce o altă interpetare, posibilă în egală măsură: Hristos S-a făcut cunoscut oamenilor prin natura Sa umană, fiindu-le însă cunoscut îngerilor mai înainte de întrupare, prin natura Sa divină. Aşadar El răspândeşte lumină strălucitoare de la mijloc în jos pentru oameni, care L-au cunoscut ca om. Curcubeul (cap. 29) este constant văzut ca semn pus de Dumnezeu în amintirea înţelegerii pe care a încheiat-o cu oamenii, un semn al legământului (Gen. 9,13-15). În culorile curcubeului se regăsesc deopotrivă culorile apei şi ale focului. Slava Domnului (cap. 30–31) nu poate fi văzută cu adevărat, de aceea este doar o asemănare (*uisio similitudinis gloriae Domini*; formularea este echivalentă celei greceşti: ἡ ὅρασις ὁμοιώματος δόξης κυρίου). ♦ Primul capitol al cărţii lui Iezechiel a fost cercetat în detaliu de Grigore cel Mare în primele opt omilii dedicate acestui text profetic. Autorul justifică dimensiunile ample ale acestor interpretări (*vide* Omilia I,9, cap. 1) prin caracterul ermetic, marcat de pasaje obscure, al textului (*magnis obscuritatibus clausum*), în a cărui ţesătură par să se vadă noduri de mistere (*quibusidam mysteriorum nodis ligatum*).

2 Omilia I,9, în care Grigore cel Mare interpretează cel de-al doilea capitol al cărţii lui Iezechiel, este construită pe versetele numerotate în versiunea latinească 2,1-9 (în Septuaginta, cap. 2 are zece versete). Primul capitol (1,1-28) fusese explicat în opt

omilii, din pricina caracterului complex şi, uneori, obscur al textului. Întregul capitol al doilea (vv. 1-9/10) este cuprins în această omilie, pentru că sunt lucruri mai „netede" şi mai puţin dificile (*planiora sunt et minus difficilia*). Echivalarea o omilie = o carte rămâne însă singulară în această serie, cu toate că Grigore cel Mare simte că acum, după pădurile încâlcite pe care le-a străbătut (*tot opaca siluarum*), a ajuns în câmp deschis (*ad campos exiuimus*), unde pasul îi poate fi mai uşor şi mai iute. Profetul căzut cu faţa la pământ (cap. 2) este readus în simţiri; traducerea latinească de care se foloseşte Grigore cel Mare este diferită aici de Septuaginta: „şi a intrat Spiritul în mine, după ce mi-a vorbit, şi m-a aşezat pe picioarele mele". Glasul divin i-a poruncit profetului să se ridice de la pământ, dar acesta nu putea face nimic fără ajutorul lui Dumnezeu. Porunca pe care o aude Iezechiel (cap. 4) de a sta drept când i se vorbeşte este interpretată de Grigore cel Mare ca semn al faptului că există cuvinte pe care trebuie să le ascultăm prosternaţi, tot aşa cum există cuvinte pentru care stăm în picioare. Acela care stă prosternat, în umilinţa slăbiciunii omeneşti, nu poate primi însărcinarea de a predica, fiind lipsit de autoritatea de a predica. Această succesiune de gesturi este necesară: profetului (aflat în picioare, *stans... propheta*) i se arată o viziune şi el cade cu faţa la pământ (*uidit et cecidit*); căzut (*cadens*), i se cere să se ridice; ridicat (*surgens*), i se porunceşte să predice (*praeceptum audiuit ut predicaret*). Cad cu faţa la pământ (cap. 5) şi Iezechiel şi Pavel (Fp. 9,4), dar pe spate se prăvăleşte călăreţul din Gen. 49,17 şi cei ce-l persecută pe Iisus (In. 18,6): cei drepţi se aruncă la pământ, cu umilinţă, nelegiuiţii cad la pământ pe spate, fără să ştie ce se află dinapoia lor (*in inuisilibus cadunt*, „cad în necunoscut"). ♦ Cap. 7 explică secvenţa care cuprinde finalul v. 3 şi începutul v. 4 într-o formă diferită de cea din Septuaginta: *patres eorum praeuaricati sunt pactum meum usque ad diem hanc, et filii dura facie et indomabili corde sunt, ad quos ego mitto te*, „părinţii lor Mi-au încălcat înţelegerea până în ziua de azi, iar fiii lor – la care Eu te trimit – sunt cu chipul aspru şi cu inima neîmblânzită". Fiii au feţele neclintite, semn că nu se ruşinează pentru răul făcut şi nici nu se pleacă în pocăinţă, pentru că inimile lor sunt neîmblânzite. Versetul 5 (cap. 8) aduce o formulare surprinzătoare: fraza este pusă sub semnul ipoteticului, dar incertitudinea nu poate proveni de la Dumnezeul atotştiutor. Formularea sugerează punerea la încercare a celor aleşi. „Casa" (cap. 10) la care îl trimite Domnul pe Iezechiel este *domus exasperans*, pentru că este o casă care îl alungă de la sine pe Cel pe care l-a primit prin credinţă. Este o „casă" pentru că Dumnezeu a locuit acolo la început, datorită credinţei lor; dar a fost alungat de deprinderile stricate, iar acum a rămas goală (*ut uacua remaneat*) casa care mai înainte era plină de oaspetele ceresc. Scorpionii sunt imaginea oamenilor cu chip surâzător şi aparent lipsiţi de răutate, dar care au în vârful cozii otravă de moarte. Răul este molipsitor (cap. 23), iar exemplul celor răi este o primejduire. Îşi urmăresc cu obstinaţie deprinderile rele şi îi atrag la ei pe cei de care sunt legaţi. Oamenii desăvârşiţi însă nu au motive să fugă de apropierea celor pervertiţi, pe care îi pot aduce pe calea cea dreaptă; dimpotrivă, cei slabi au motive să se teamă de o vecinătate proastă, care îi poate atrage. Lui Iezechiel, Domnul îi spune (cap. 27) să nu fie asemenea casei la care îl trimite să predice (*noli esse exasperans, sicut domus exasperatrix est*). Dacă Iezechiel nu s-ar fi supus poruncii de a transmite cuvântul, L-ar fi mâniat cu tăcerea sa pe Domnul: aşa cum cei răi Îl mânie pe Domnul făcând sau spunând răutăţi, tot aşa cei buni Îl supără uneori tăcând atunci când ar fi bine

să vorbească. Sulul (cap. 29) pe care îl primeşte profetul din mâna Domnului este Scriptura însăşi: el este înfăşurat, aşadar conţine textul închis al scrierilor sacre, în care inteligenţa comună nu poate pătrunde cu uşurinţă. Sulul se desfăşoară însă sub ochii profetului, pentru că pasajele obscure ale scrierilor sfinte se limpezesc dinaintea predicatorilor. Sulul era scris (cap. 30) pe ambele părţi, iar Grigore cel Mare interpretează că înăuntru era scris alegoric, iar pe dinafară era istoria omenească; sau, mai departe, înăuntru sulul era scris cu înţelegerea spirituală, iar în exterior – cu sensul simplu al literelor, pe măsura celor încă slabi, ce nu şi-au căpătat vigoarea. Cântul (cap. 32) scris pe sulul lui Iezechiel poate fi un cântec de bucurie ori un cânt de jale. Scriptura aşază cântul cel mai adesea în context fericit, de bucurie, şi de aceea versetul comentat ar părea să îndemne către această interpretare. Grigore cel Mare înţelege *carmen* din acest verset în sensul pozitiv al termenului, de cânt de bucurie: „Aşadar, pentru că aproape întotdeauna sfânta Scriptură obişnuieşte să aşeze cântul întru bine, aşa trebuie să-l înţelegem noi şi aici". Bocetele (*lamentationes*), cântul (*carmen*) şi imprecaţia (*uae*) (cap. 34) sunt parte a sulului pe care l-a primit profetul; bocetul este adus de căinţa pentru păcatele săvârşite; cântul vesteşte bucuriile de care vor avea parte cei drepţi; imprecaţiile sunt menite condamnării păcătoşilor.

3,1-14 Omilia I,10 compusă de Grigore cel Mare explică pericopa 3,1-14. Versetul 3,1 are (în traducerea latinească) în prima parte o secvenţă suplimentară faţă de textul grecesc: *fili hominis, quodcumque inueneris, comede; comede uolumen istud...*, „fiule de om, orice vei fi găsit, mănâncă; mănâncă sulul acesta...". Scriptura este (cap. 3) pentru oameni hrană deplină, mâncare şi băutură (*cibus noster et potus est*). ♦ Versetul 3 (cap. 6) îi prilejuieşte din nou lui Grigore cel Mare un comentariu comparativ al traducerilor latineşti: versiunile vechi nu aveau *uenter tuus comedet, et uiscera tua replebuntur uolumine isto...*, „pântecele tău va mânca şi măruntaiele tale se vor umple de sulul acesta..." (ca în textul pe care se bazează Grigore cel Mare), ci: *os tuum comedet, et uiscera tua...*, „gura ta va mânca şi măruntaiele tale..."; Septuaginta susţine această din urmă variantă. Grigore cel Mare observă că gura noastră mănâncă scrierile atunci când citim cuvintele lui Dumnezeu; preferă însă varianta cealaltă, pe care o socoteşte mai subtilă, operând echivalarea „pântece"/„suflet" (*uenter pro mente*), aducând în sprijin un pasaj din Ieremia: *uentrem meum, uentrem meum doleo* (4,19), în care profetul nu vorbeşte de un rău fizic, ci de unul spiritual, aşa cum reiese din adăugirea: *sensus cordis mei conturbati sunt*, „simţurile inimii mele sunt tulburate". Se înţelege aşadar că Iezechiel primeşte scrierile sacre în sufletul său, iar acestea sunt hrană săţioasă a vieţii (*alimento uitae satiata*). Scrierile sunt hrănitoare (cap. 7), numai că nu toţi cei care le citesc simt saţul. Căci mulţi dintre ei citesc, dar rămân nemâncaţi (*et ab ipsa lectione ieiuni sunt*); pântecele lor mănâncă, dar măruntaiele nu li se umplu. Aceştia percep cu mintea înţelesul cuvintelor sacre, dar – fie că le uită, fie că nu sunt atenţi la ce au citit – nu şi le pun la adăpost în adâncul sufletului. ♦ Din finalul v. 6 (cap. 15), *et si ad illos mittereris, ipsi audirent te*, „dacă te-aş fi trimis la aceia, ei te-ar fi ascultat", Grigore cel Mare extrage afirmarea limpede a viitoarei supuneri a neamurilor păgâne la glasul predicatorilor; bariera lexicală nu există, dimpotrivă – pare să funcţioneze aici mai

degrabă în sens invers, pentru că Israel înţelege, dar nu vrea să audă. Casa lui Israel (cap. 16) este „iubitoare de sfadă" (termenul grecesc φιλόνεικος este un *hapax* în LXX); traducerea latinească recurge la o sintagmă sugestivă: *attrita fronte*, „cu fruntea bătucită". Îndărătnicia se regăseşte în inima aspră (*duro corde*): amândouă sunt semnul cramponării de viaţa lumească, ce i-a deprins cu păcatul până într-atât încât nu se mai ruşinează din pricina lui. Faţa puternică a profetului, *faciem... ualentiorem* (cap. 17), este un semn diferit. Dumnezeu i-a făcut faţa (cap. 18) ca diamantul şi ca piatra de cremene (*ut adamantem et ut silicem dedi faciem tuam*; segmentul nu există în Septuaginta). Diamantul şi cremenea sunt amândouă de o duritate care le face speciale, numai că unul este preţios, celălalt e lipsit de valoare, unul este folosit pentru giuvaeruri, celălalt – pentru pavaj. ♦ Profetul este trimis (cap. 21) la poporul aflat în robie. Pentru Grigore cel Mare, situaţia este una simbolică, fiind vorba de o deportare în sens moral, nu în sens fizic. Poporul a ajuns de la Ierusalim la Babilon, altfel spus, de la „viziunea păcii" (*uisio pacis*) la „confuzie" (*confusio*). Finalul v. 11, *si forte audiant et quiescant* (cap. 23), aduce încă o dată întrebarea asupra incertitudinii divine (*vide supra*, Omilia I,9, cap. 8). Oamenii care ascultă cuvintele sfinte se comportă diferit: unii le primesc în inima lor, alţii le resping, tot aşa cum Domnul face, prin glasul profetului Amos (4,7), să cadă ploaie peste o cetate, iar peste alta să nu cadă ploaie. Grigore cel Mare vorbeşte în acest context de seninătatea spiritului (*mentis tranquillitatem*), iar editorul Charles Morel se întreabă (vol. 1, p. 412) dacă nu poate fi identificată aici o reminiscenţă din Seneca (*vide* chiar titlul opusculului *De tranquillitate animi*). ♦ Imaginea aripilor care bat, din v. 13 (cap. 30), este dominată de ambiguitate: sunetul de aripi poate proveni de la fiecare dintre făpturi în parte, sau ele îşi ating aripile una de alta. Ambiguităţile şi pasajele obscure (cap. 31) din textul sacru sunt însă fertile, pentru că lasă loc mai multor interpretări. Omiliile lui Grigore cel Mare au arătat în repetate rânduri că aripile făpturilor sunt simboluri ale virtuţilor celor sfinţi. Aripile care se bat unele de altele pot sugera virtutea care face să apară o altă virtute, întrecându-se una pe alta. ♦ Roţile (cap. 37) sunt, aşa cum s-a văzut mai sus (Omilia I,6, cap. 2 şi 12), simbolurile celor două Testamente. Sunetul lor este mesajul pe care Vechiul şi Noul Testament îl fac să se audă. ♦ Versetul 14 are în traducerea latinească un segment diferit (cap. 43), în partea centrală: *et abii amarus in indignatione spiritus mei*, „şi am plecat, cuprins de amărăciune, în mânia duhului meu" (faţă de „am pornit în avântul duhului meu", gr. καὶ ἐπορεύθην ἐν ὁρμῇ τοῦ πνεύματός μου). Grigore cel Mare explică tristeţea profetului ca pe o stare firească a omului care, după ce a simţit gustul divinităţii, se întoarce la lumea sa. ♦ Finalul versetului 14 (cap. 45) prezintă de asemenea diferenţe faţă de textul Septuagintei: *manus enim Domini erat mecum, confortans me*, „mâna Domnului era cu mine, întărindu-mă", faţă de LXX: „mâna Domnului a fost asupra mea, puternică".

3,15-21 Pericopa 3,15-21 este explicată de Grigore cel Mare în Omilia I,11. Începutul (cap. 1) este diferit în traducerea latinească faţă de cea grecească; acolo unde Septuaginta dă μετέωρος, „prin văzduh", Vulgata are o echivalare amplă a ebr. *Tēl 'abhībh*, „colina spicelor": *ad aceruum nouarum frugum*, „la movila roadelor noi". Interpretând roadele ca o referire la oamenii buni, Grigore cel Mare aminteşte un pasaj din Ieremia (2,3), în care Israel apărea ca „pârga Domnului" (*sanctus Israel Domino, primitiae frugum eius*, „Israel, sfânt pentru Domnul, pârga roadelor Lui"). După ce au trecut şapte zile (cap. 3), pe care Iezechiel le petrecuse în tristeţe, simţind compasiune pentru poporul său (*maerens*, precizare absentă în LXX, care are ἀναστρεφόμενος, interpretat în LEH, pentru acest verset, ca „a trăi", „a locui"), a auzit din nou cuvântul Domnului. Cele şapte zile şi le petrecuse, poate, în tăcere; două sunt argumentele aduse în favoarea acestei lecturi: impunerea tăcerii se transformă în hrană pentru vorbire (*quoddam nutrimentum uerbi est censura silentii*); în al doilea rând, mărturia versetului 3,7 din Ecleziastul, *tempus tacendi et tempus loquendi*, în care ordinea desfăşurării acţiunilor este sugestivă (mai întâi tăcerea, abia apoi vorbirea). Dumnezeu îl pune pe Iezechiel să vegheze asupra casei lui Israel (cap. 4); termenul latinesc folosit este *speculator* (echivalentul grecesc este σκοπός), al cărui înţeles implică plasarea într-un loc înalt, pentru că, spune Grigore cel Mare, *non est enim speculator qui in imo est*, „căci nu este supraveghetor cine stă într-un loc jos". Interpretarea transferă „înălţimea" asupra planului moral: cel ce predică se cuvine să se ridice pe sine dedicându-se binelui şi depăşindu-i prin faptele sale virtuoase pe cei aflaţi în grija sa. ♦ Versetul 18 (cap. 9) este cercetat din două puncte de vedere: necredinciosul merită să moară, dar cel pus să vegheze are datoria de a-i arăta calea vieţii şi de a-l îndepărta de necredinţa lui. Dacă însă *speculator* tace, necredinciosul moare în nevrednicia sa, fără să poată beneficia de cuvântul pe care i l-ar fi spus cel rânduit să vegheze. Tăcând, acesta l-a menit morţii pe necredincios, de aceea Domnul îl găseşte vinovat pe paznic; *vide* Fp. 20,26-27. Veghetorul (cap. 11) rămâne însă fără vină pentru sfârşitul nelegiuitului dacă s-a străduit să-l smulgă morţii. ♦ Versetul 20 (cap. 21) ridică o problemă de adecvare a discursului predicatorului (*id est*, „veghetorului") la momentul în care cei aflaţi în grija lui comit fapte rele: cel pus să vegheze are menirea de a le vorbi mai înainte ca ei să cadă în păcat, câtă vreme sunt încă oameni drepţi (*iusti*)? Grigore cel Mare răspunde răspicat: predicatorul trebuie să vegheze pentru ca acela să nu cadă, să vorbească mai înainte ca acela să ajungă la piatra de poticnire (*offendiculum*).

3,22-27 Omilia I,12 a lui Grigore cel Mare explică finalul capitolului 3 (vv. 22-27) şi primele trei versete ale capitolului următor. Primul capitol al omiliei reprezintă, după obiceiul autorului, o introducere cu caracter general. De data aceasta, atenţia se concentrează asupra adevărului istoric atestat de cărţile sfinte în indicarea timpului sau a locului desfăşurării unor episoade. Precizarea locului este interpretată în aceste cazuri ca diferenţiere între poruncile superioare, care sunt transmise pe înălţimi, şi cele menite mulţimii, care se dau într-un relief plan; urcarea pe munte este în acelaşi timp semnul lăsării în urmă a împovărării pământeşti a omului. Porunca de care ascultă Iezechiel aici (v. 22; cap. 2 al omiliei) este citită de Grigore cel Mare în perspectivă creştină: profetul este scos din mijlocul israeliţilor pentru a ieşi în câmpie; câmpia poate fi văzută ca simbol al mulţimii neamurilor, pentru ca profeţia să fie auzită în întreaga lume. Slava care îi apare lui Iezechiel (cap. 3) aici, în câmpie, este deopotrivă de maiestuoasă cu slava care îi apăruse pe malul Chobarului, în mijlocul israeliţilor, semn al transferării bunăvoinţei divine. ♦ Lui Iezechiel i se cere să se închidă în casa sa (cap. 10), ca semn al faptului că predicatorul trebuie în egală măsură să meargă în mijlocul mulţimii (în câmpie), purtat de viziunea sa, pentru a duce lumină în ignoranţă, şi să se retragă în sine (închizându-se

în casă), pentru a se privi pe sine însuşi, fără să se lase pradă unei glorii trecătoare. De această casă a inimii, spune Grigore cel Mare (cap. 11), era vorba în Mc. 2,11: *tolle grabatum tuum et uade in domum tuam*, „ia-ţi patul şi mergi la casa ta": „patul" semnifică aici locul în care trupul îşi află odihna, iar „casa" este conştiinţa omului. ♦ Muţenia la care Dumnezeu îl constrânge pe profet îl pune la adăpost de vorbirea excesivă; profetul îi datorează Domnului supunerea absolută (cap. 15), şi atunci când i se cere să iasă în câmpie şi să intre în casă, şi atunci când i se cere să rămână mut şi să vorbească; Iezechiel îşi înfrânge propria voinţă pentru a se supune poruncilor divine. Grigore cel Mare desprinde patru interpretări distincte ale acestui verset. Uneori (cap. 16) puterea de a rosti cuvântul divin le este luată învăţaţilor din cauza răutăţii oamenilor care îi aud vorbind fără să îi asculte; alteori le este dăruită chiar unor oameni răi datorită celor buni care îi ascultă; uneori are rostul de a-i face mai buni şi pe învăţaţi, şi pe cei care îi ascultă; alteori, în sfârşit, nu sunt demni de cuvintele divine nici cei ce le rostesc, nici cei ce le aud. Cazul lui Iezechiel exemplifică prima dintre aceste situaţii; *vide* şi Fp. 22,18; 16,6. ♦ Versetul 27 (cap. 18) prezintă o diferenţă semnificativă de conţinut: traducerea latinească are *qui quiescit quiescat*, „cine stă liniştit (tăcut), să stea liniştit (tăcut)", faţă de varianta Septuagintei: ὁ ἀπειθῶν ἀπειθείτω. Fraza poate fi interpretată ca un îndemn la făptuiri bune, de îndată ce cuvintele adevărului ajung la urechile oamenilor; sau, dintr-o altă perspectivă (cap. 19), se poate referi la felul diferit în care ajung la oameni cuvintele: unii aud doar glasul care le vorbeşte, fără a-l lăsa să le pătrundă în inimi şi să-i smulgă dintre cele lumeşti; alţii stau deoparte fără a putea să se liniştească întru totul, fiind tulburaţi în continuare de treburile omeneşti.

4,1-3 Primele trei versete ale acestui capitol sunt cercetate de Grigore cel Mare în omilia care încheie cartea I din *Homiliae in Hiezechielem Prophetam* (I,12: vv. 3,22-4,3). Întregul pasaj este o reprezentare simbolică a asedierii şi căderii Ierusalimului (cap. 20). Imaginea terifiantă fusese pregătită de versetele precedente, pentru că purtarea răzvrătită a lui Israel cerea o pedeapsă pe măsură. Faptele istorice recognoscibile aici sunt îmbinate cu elemente misterioase, care nu îngăduie o transpunere literală în plan concret. Faptul că profetul îşi îndreaptă privirile către locuitorii asediaţi ai Ierusalimului arată că el nu se află de faţă, cu atât mai mult cu cât şi tigaia de fier aşezată între el şi cetate pare să se transforme într-un zid de fier, care separă impenetrabil. Lecţia pe care o extrage Grigore cel Mare (cap. 21) priveşte cele două feţe ale profeţiei lui Iezechiel: o parte a ei s-a împlinit în plan istoric, aşa cum asedierea Ierusalimului, în sens literal, a fost un fapt înregistrat de istorie; asediul Ierusalimului s-a împlinit însă şi în plan figurat, aşa cum sugerează cuvintele şi actele profeţiei. Din acest punct de vedere, este un asediu interior. Cărămida pe care şi-o luase Iezechiel (cap. 23), modelată din pământ, poate fi o aluzie la inima de pământ a celor pe care îi învaţă, străduindu-se să-i ridice la înălţimi celeste. Profetul desenează în inimile celor care îl ascultă viziunea păcii din înalturi (*uisio pacis supernae*), cetatea Ierusalimului, ca o răsplată ce îi aşteaptă în patria cerească (*retributio caelestis patriae*). Dacă prin cărămidă se înţelege inima celui de alături, atunci asediul (cap. 25) vine din partea ispitelor şi a păcatelor. Împrejmuirea pe care profetul o desenează pe cărămidă (cap. 26) este, pentru Grigore cel Mare, predica prin

care li se dezvăluie oamenilor în ce fel dorinţele lumeşti îi pot lua prin surprindere, găsindu-i nepregătiţi. Tigaia de fier (cap. 30) ridicată între cetate şi profet este pavăza de care are nevoie la vremea răzbunării (*ultionis tempus*; editorul Charles Morel, nota 1 *ad loc.*, subliniază că *ultio* este un termen biblic care trimite la judecata prin care Dumnezeu va restabili ordinea stricată de păcat; *vide* Ier. 51,6). Suferinţa prin care trece inima cuprinsă de focul spiritual aminteşte de o poruncă a Legii (Lev. 6,21-22): ofranda se înalţă cu miros plăcut Domnului (*in odorem suauissimum Domino*). Chipul sever pe care profetul trebuie să îl întoarcă spre Ierusalimul desenat pe cărămidă (cap. 31) este interpretat în spiritul severităţii pe care Siracidul (7,24) o recomandă părinţilor, sfătuiţi să nu li se arate fiicelor lor cu chipul vesel: *non ostendas hilarem facem tuam ad illas* (gr. μὴ ἱλαρώσῃς πρὸς αὐτὰς τὸ πρόσωπόν σου).

13 Origen se referă la cap. 13 în două omilii: Omilia III (dedicată versetelor 13,1.17-22 şi 14,1-8) şi Omilia II, care comentează secvenţa omogenă 13,1-19. Omilia III se concentrează, în prima sa parte, asupra expresiei *obfirma faciem tuam*, pe care i-a adresat-o Dumnezeu lui Iezechiel, *Sermo Dei*. ♦ Omilia II a lui Origen începe cu afirmaţia că nu există nici o specie de păcătoşi asupra căreia Scriptura să păstreze tăcerea (*nullam speciem peccatorum Scriptura reticet, de qua non doceat legentes*). Cuvântul Domnului (cap. 2) îi porunceşte lui Iezechiel să profeţească împotriva profeţilor mincinoşi, care rostesc după inima lor (*de corde suo*); textul latinesc din comentariul lui Origen (cap. 3) este diferit de versiunea Septuagintei: v. 3 *uae iis qui prophetant de corde suo, qui ambulant post spiritum suum*, „vai de cei care profeţesc după inima lor şi umblă după spiritul lor" (textul Vulgatei este diferit prin conţinutul său şi prin variantele sinonimice: *uae prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum et nihil uident*, „vai de profeţii nesăbuiţi, care îşi urmează spiritul şi nimic nu văd"). Sunt două păcate distincte, unul al inimii, celălalt, al spiritului. Profetul mincinos vorbeşte urmându-şi propriul său spirit, nu pe al lui Dumnezeu, el nu vede nimic „întru totul"; comentariul lui Origen aduce în sprijin termenul grecesc pentru lat. *omnino*, καθόλου, care lasă versetului un înţeles ambiguu: fie este pierdut din vedere ansamblul (καθολικά), privind dintr-o singură parte, fie (şi Origen înclină către această interpetare) ei nu văd absolut deloc, chiar dacă li se pare că văd dintr-o parte (*siue, quod ego melius reor, omnino non uident, licet sibi uideantur ex parte quadam uidere*). ♦ Cap. 4 cercetează sensul imaginii vulpilor din pustie. Vulpea este, spune Origen, un animal de nimic, viclean, de neîmblânzit, fioros (*uulpes animal nequam est, uersutum est, indomabile est, ferum est*). Vulpea apare în episodul răzbunării lui Samson împotriva neamurilor, la care trimite vulpi cu torţe aprinse legate de cozi, în număr de trei sute (*vide* Jud. 15,45).
13,17-22 După Origen, chipul pe care Iezechiel trebuie să-l îndrepte către israeliţi (cap. 1) este diferit de chipul lui obişnuit; există şi alte pasaje biblice care atestă existenţa unei feţe diferite de cea corporală (*alia facies praeter hanc corporis nostri faciem*): 2Cor. 3,18 arată că toţi oamenii au, în esenţă (*reuelatam*), acelaşi chip trupesc; la cei mai mulţi însă, chipul este acoperit, rămânând descoperit la foarte puţini. Stau cu faţa dezvelită (*vide* 2Cor. 3,16.18), gata să contemple slava lui Dumnezeu, cei care duc o viaţă fără pată, care au simţurile sănătoase şi credinţa adevărată. Faţa pe care Iezechiel este

îndemnat să o îndrepte împotriva fiicelor poporului său (v. 17) este simbolul trăsăturii fundamentale a sufletului nostru (*ista facies... est principale cordis nostri*); interpretarea arată că ceea ce este privit nu este văzut (*illud quod adspicitur non uidetur*). ♦ Detaliile din v. 18 (cap. 3) sunt interpretate de Origen ca referiri la grija excesivă pentru hrana trupului, fără nici o preocupare pentru trăsăturile spirituale, aşa cum se spune şi în Ps. 36,4 (*delectare in Domino et dabit tibi petitiones cordis tui*). Capul acoperit la orice vârstă (*amictus ad uelandum caput omnis aetatis*) este un păcat asupra căruia Origen se apleacă prudent, pentru că înţelesul versetului pare surprinzător. Cel care are încredere şi este cu adevărat un bărbat (*qui fiduciam habet et uere uir est*) nu are acoperitoare pe cap, ci cu capul descoperit se roagă lui Dumnezeu şi profeţeşte, indicând printr-un semn al trupului, fără a fi nevoie să spună ceva, o realitate spirituală (*per signum corporalis rei etiam spiritalem latenter ostendens*): el arată în felul acesta că, aşa cum capul nu îi este acoperit, nici inima nu îi este acoperită. Lui Iezechiel i se cere să se îndrepte împotriva fiicelor neamului său, fără să fie însă vorba şi despre fiii care profeţesc (*et potuit quidem dicere propheta: super filios populi tui qui prophetant*). Explicaţia lui ţine de caracterul efeminat al tuturor celor ce poartă podoabe, astfel încât devine firească referirea la ei prin genul feminin. ♦ Versetul 22 (cap. 6) are în varianta latinească a omiliei lui Origen următoarea formă: *et ego non auertebam ad confortandas manus iniquorum*, „şi Eu nu mă întoarceam ca să întăresc mâinile nelegiuiţilor" (diferită atât de Septuaginta, cât şi de Vulgata). Dimpotrivă, profetesele mincinoase se întorc pentru a face mai puternice mâinile nelegiuiţilor.

14,1-8 Pericopa 14,1-8 este explicată în ultima parte a Omiliei III a lui Origen. În acest pasaj, viziunea lui Iezechiel se referă la preoţi. Versetul 3, *uiri isti posuerunt cogitationes suas in cordibus suis, et poenam iniquitatum suarum posuerunt ante faciem suam* (cap. 7), este interpretat ca semnul pedepselor pe care oamenii şi le pregătesc ei înşişi: nu Dumnezeu face pedepsele, ci toate câte le pătimim ni le facem singuri (*Deus non facit poenas, sed ea quae patimur ipsi nobis praeparamus*). ♦ Versetul 7 prezintă uşoare diferenţieri în traducerea latinească (atestată de textul omiliei aşa cum a ajuns la noi) faţă de Septuaginta, între care cea mai interesantă este dublarea termenului *homo*, „om" (reproducând de fapt semitismul care înseamnă „fiecare om"): *propter quod homo homo de domo Istrahel* (*sic*) *et de proselytis qui adueniunt in Istrahel, quicumque abalienatus fuerit*, „pentru că omul-om din casa lui Israel şi prozeliţii care vin în Israel, oricine se va fi înstrăinat...". Comentariul lui Origen arată că se poate întâmpla ca omul-om, care a fost creat ca om-om sau a devenit om-om prin felul în care a progresat el însuşi, să se îndepărteze de Domnul, tot aşa cum se poate îndepărta şi un om drept (*iustus*, *vide* Iez. 3,20); dacă un astfel de om îşi pune gândurile în inima sa şi pedeapsa pentru păcatele sale şi-o pune dinaintea ochilor şi vine la profet ca să-l întrebe despre Domnul, atunci chiar Domnul îi va răspunde, îndreptându-Şi faţa asupra lui.

14,12-23 Omilia IV a lui Origen este construită pe pericopa finală a capitolului 14 (12-23). Cuvântul divin îi vorbeşte lui Iezechiel despre un ţinut care păcătuieşte (*de peccatrice terra loquitur*). Origen explică în detaliu (cap. 1) prezenţa celor trei personaje în al doilea verset al pericopei, pornind de la observaţia că textul nu indică nişte locuitori

ai unei cetăţi ori vreo aşezare care să se fi dovedit păcătoasă, ci pământul însuşi (*terra*); el respinge echivalarea facilă dintre *terra* şi orice se poate afla pe ea, fie oameni, fie aşezări. Temeiul unei asemenea interpretări stă tocmai în desfăşurarea textului, pentru că pedeapsa divină nu vine asupra oamenilor ori a aşezărilor, ci asupra pământului însuşi. Având o existenţă care îl face deopotrivă cu fiinţele vii, pământul poate avea în egală măsură calităţi şi defecte şi poate făptui deopotrivă fapte bune şi rele. Origen mai dă însă o explicaţie: pământul poate fi văzut ca un simbol al sufletului omenesc, ca în parabola din Noul Testament, Mt. 13,3 *sq*. Pământul, văzut în felul acesta, uneori păcătuieşte, alteori nu (*saepe peccat, saepe non peccat*). ♦ Cap. 4 aduce întrebarea firească a concomitenţei, pe un pământ păcătos, a celor trei oameni virtuoşi pe care îi include Iezechiel în viziunea sa: Noe, Daniel şi Iov. Desfăşurarea biblică îi plasează în epoci complet diferite: Noe este omul din vremea potopului, Daniel a trăit printre captivii din Babilon, iar Iov a trăit pe timpul patriarhilor şi al lui Moise. Explicaţia pe care o găseşte Origen ţine de terminologie: aşa cum un om face să se nască un alt om, tot aşa Israel face să se nască Israel: Israel, pe vremea când era Iacob, a făcut să se nască poporul Israel (*Istrahel quippe cum esset Iacob, generauit populum Istrahel*); aşa se face că în Scriptură se găseşte sub numele de Israel fie un singur om, fie un popor întreg. Mai mult decât atât, nu numai Israel a făcut să se nască Israel, ci şi Ruben l-a născut pe Ruben (*i.e.* tribul), Simeon l-a născut pe Simeon, Levi l-a născut pe Levi, toţi cei din tribul lui Iuda au fost numiţi Iuda, iar Scriptura foloseşte mereu apelativul Iuda pentru tribul lui Iuda. Revenind la cele trei nume din v. 14, este firească interpretarea că Noe a dat naştere lui Noe; numai că, pe de altă parte, Seth a fost al lui Noe, dar Cham nu a fost al lui Noe (*vide* Gen. 4,25; 5,31), pentru că nu semăna cu tatăl său. Şi, de asemenea, nu toţi fiii lui Avraam au fost ai lui Avraam, chiar dacă erau din aceeaşi sământă, pentru că nu toţi semănau cu Avraam, fiind păcătoşi. Tot aşa, cel ce seamănă la fapte cu Daniel este Daniel, iar cel ce imită răbdarea lui Iov devine Iov. ♦ Ameninţările (cap. 8) au un conţinut diferit. În prima ameninţare, cu foametea (v. 14,14), Dumnezeu anunţă că vor fi salvaţi numai Noe, Daniel şi Iov; în cea de-a doua însă, unde sunt trimise fiarele, sunt menţionaţi fiii şi fiicele (v. 14,15). Origen interpretează v. 16 în două feluri: într-o abordare comună – *vide* Iez. 18,20.22.24 –, fiecare urmează să moară în propriul său păcat şi va trăi după propria sa dreptate. Pe de altă parte, cum Noe, Daniel şi Iov sunt salvaţi singuri, fără fiii ori fiicele lor, speranţa toată trebuie să fie în Dumnezeu; *vide* Ps. 26,3: *si constiterint aduersum me castra, non timebit cor meum*. ♦ Către finalul omiliei, Origen se întreabă de ce numai trei oameni drepţi sunt numiţi aici. Un prim răspuns fusese dat cândva de un *Hebraeus* (la care mai face referire şi în *In Ex. hom.* 11,4,39): Noe a fost un om atât de drept, încât i-a fost dat să vadă lumea de dinainte de potop (de dinainte de distrugere), lumea din timpul potopului (la vremea stricăciunii şi a morţii celor păcătoşi) şi va veni din nou la învierea tuturor păcătoşilor (*rursum uidebit mundum in resurrectione omnium peccatorum*). Noe a văzut aşadar trei epoci (*tria tempora uiderit*). Daniel, la rândul său, avea o viaţă înfloritoare, în nobleţe, în patria sa, mai înainte de robie; mai apoi a ajuns în Babilon şi a fost făcut eunuc, după cum se poate înţelege din cartea sa; a trăit să vadă întoarcerea în Ierusalim. A văzut şi el trei epoci: înainte de robie, în vremea robiei, după robie – atât de drept a fost (*talis iustus est*).

Ultimul dintre ei, Iov, a trăit în binecuvântarea lui Dumnezeu la început, apoi a căzut pradă încercărilor, a îndurat suferințe și cruzimi; în cele din urmă, bogățiile i-au fost uriașe și i s-au născut șapte fii și trei fiice (Iov 42,13). Cei drepți au parte de trei epoci: prezentul, apoi vremea schimbării, când va fi judecata lui Dumnezeu, și, a treia, viitorul, după învierea morților, când vor cunoaște viața cerească în Hristos (*tria uident iusti tempora, praesens, et commutationis quando iudicaturus est Deus, et futurum post resurrectionem mortuorum, id est uitae caelestis perpetuitatem in Christo Iesu*).

14,13-21 Origen explică în Omilia V pericopa 14,13-21. Foametea (*fames*) trimisă ca pedeapsă (cap. 1) pentru pământul cel păcătos (*peccatrix terra*) fusese interpretată în omilia precedentă (Omilia IV, cap. 7-8). Celelalte două pedepse anunțate sunt sabia (*romphaea*) și moartea (*mors*). La început nu sunt amintiți fiii și fiicele, însă ei apar menționați în a doua și a treia amenințare divină. Sabia care se transformă în instrument al pedepsei este văzută de Origen ca elementul a cărui proprietate esențială este de a tăia și a despărți; este însă dureroasă chiar simpla atingere a lamei de sabie. O pedeapsă prin sabie devine astfel dublă. Pasajul fundamental pe care îl aduce în sprijin este faimosul verset din Geneză (3,24): *statuit igneam romphaeam et Cherubin custodire uiam ligni uitae*. Sabia de foc aduce o îndoită vătămare, pentru că taie și arde (*dum adurit et diuidit*). Pilda tratamentelor medicale aduce însă din nou în discuție efectele pozitive ale unor proceduri care aparent sunt dureroase și, prin aceasta, negative. Rănile vechi au uneori nevoie ca medicul să taie și să ardă locul cangrenat. În această succesiune de imagini introduce Origen versetele Mt. 10,34 (*non ueni mittere pacem super terram, sed gladium*) și Lc. 12,49 (*ignem ueni mittere super terram, et utinam ut ardeat*). Hristos aduce deopotrivă sabia și focul, și botează cu sabie și foc. Dumnezeu pedepsește ca un părinte, îndepărtând păcatul din inimile oamenilor. Foametea pe care o trimite pe pământ (cap. 2) nu este aducătoare de moarte, tot așa cum sabia nu omoară întotdeauna. Chiar în pedepsele cele mai grele, există oameni ca Noe, Daniel sau Iov care sunt salvați. O pedeapsă (cap. 3) împătrită va trimite Dumnezeu nu asupra pământului, ci asupra Ierusalimului: sabia, foametea, fiarele și moartea (*quattuor uindicatas Meas pessimas, romphaeam et famem et bestias pessimas et mortem immisero*). Pentru pământul care păcătuiește este de ajuns o singură pedeapsă; pentru Ierusalimul păcătos este însă nevoie de patru pedepse, deodată. Ierusalimul este (cap. 4) locul în care trăim cu toții, cu care ne identificăm (*Hierusalem sumus*): dacă viața pe care o ducem este trăită rău, atunci merităm pedeapsa împătrită; dacă trăim după cuviință, suntem Ierusalimul care se odihnește la sânul Domnului (*illa Hierusalem quae in Dei sinu requiescit*). Ca și în cuprinsul pământului, în Ierusalim sunt deosebiri mari dintr-o parte într-alta. Căci toți cei care au ascultat cuvântul lui Dumnezeu, dar l-au încălcat, merită să fie pedepsiți, numai că fiecăruia pedeapsa i se dă pe măsură. De pedeapsa cea mai grea are parte cel ce se află în capul Bisericii și greșește; credinciosul (*fidelis*) merită mai puțină îngăduință decât catehumenul (*catechumenus*), laicul (*laicus*) este mai degrabă iertat decât diaconul (*diaconus*), diaconul – decât preotul (*presbyter*). Origen continuă echivalarea dintre Ierusalim și oamenii de pretutindeni amintind că cetatea era a tribului lui Beniamin și că acolo se aflau preoții templului și leviții (*et sacerdotes templi, et leuitae*). Toate cele patru pedepse s-au abătut asupra cetății, dar ele nu au fost deopotrivă pentru locuitorii ei.

15,1-4 Origen explică pericopa 15,1-4 în finalul Omiliei V, pornind de la aspectul de parabolă al acestei secvențe din cartea lui Iezechiel (*in parabola audierit propheta*): această caracteristică îi lasă libertatea de a se referi numai la înțelesul parabolei, fără a urma cursul versetelor. Vița-de-vie este, datorită fructului său, mai presus de toate celelalte – lemnul ei, spune Origen, este mai demn de cinstire decât celelalte lemne (*lignum uitis... in frustu est honorabilius lignis omnibus*); cu toate acestea, este mai nefolositor decât toate celelalte în restul întrebuințărilor (*sic ad cetera opera inutilius omnibus lignis est*). Din lemnul viței nu se poate face nici măcar un vas, oricât de umil. De aceea cuvântul lui Dumnezeu spune că, așa cum i se cuvine mai multă cinstire decât tuturor, vița va fi socotită mai prejos de toate (*sic ab omnis inferior iudicetur*). Se înțelege de aici că cei care au avut parte de cuvântul Domnului sunt mai demni de cinstire decât toți ceilalți și sunt așezați cumva într-o ierarhie a viței (*quocumque modo in uineae positos dignitate*), purtând strugurii mântuirii (*fructus botros salutis*); *vide* Ier. 2,21 (*ego uero te plantaui uineam fructiferam, totam ueram*); Is. 5,7 (*uinea Domini domus Istrahel*); Ps. 79,9 (*uineam de Aegypto transtulisti*); Ier. 2,21 (*quommodo conuersa es in amaritudinem, uitis aliena?*). Pasajul din cartea profetului este interpretat de Origen în strânsă legătură cu In. 15,1 *sq.*: Hristos este *uitis*, Tatăl este *agricola*; mlădițele care poartă rod sunt lăsate, pentru ca strugurii să crească mari; cele sterpe sunt tăiate și aruncate în foc.

16,2-16 Origen, în Omilia VI, explică pasajul Iez. 16,2-16. Partea introductivă a omiliei (cap. 1) este un elogiu al profeților, care s-au încrezut total în Dumnezeu, fără să se teamă de ce ar putea suferi de pe urma oamenilor din jurul lor. Isaia este cel dintâi pe care îl admiră, cu precădere pentru curajul de a rosti cuvântul divin (Is. 1,10.11). Admirația pentru Iezechiel se datorează fidelității cu care a făcut cunoscut cuvântul Domnului, arătându-i Ierusalimului nedreptățile pe care le făptuise și avertizându-l ce îl așteaptă. ♦ Vorbele pe care le-a adresat Ierusalimului au fost dure, punându-i dinainte imaginea purtării deșănțate (*fornicationis illam arguit... diuaricauerit pedes suos omni transeunti*; Iez. 16,15.25); profetul și-a ridicat glasul rostind invective și blesteme; fiind încredințat că împlinește voința lui Dumnezeu, era pregătit fie să moară, fie să trăiască, vorbind cu curaj. Iezechiel (cap. 3) hotărăște să-i vorbească Ierusalimului. La origine, soarta cetății este plină de promisiuni, întrucât crede în Dumnezeu, dar o dată ce păcătuiește, suportă pedeapsa: tatăl ei nu mai este Dumnezeu, ci un amoreu (*pater enim eius Amorrhaeus, iam non Deus*); o dată ce păcătuiește, nu-i mai este tată Sfântul Duh, ci are ca mamă o hitită (*quamdiu non peccauit, pater eius Spiritus sanctus fuit; quando peccauit, mater eius facta est Chettaea*). Era descendentă din Avraam, Isaac și Iacob, dar, o dată ce a păcătuit, rădăcina i-a fost canaanită (*quando peccauit, radix eius Chananaea facta est*). Cum păcatele Ierusalimului sunt multe, profetul îi află cetății trei origini, nu doar două. În Geneză (15,20), Dumnezeu enumeră șapte neamuri pentru locul în care îi așază pe fiii lui Israel: *in terram Chananaeorum, et Chettaeorum et Amorrhaeorum et Pheresaeorum et Euaeorum et Gergesaeorum et Iebusaeorum* (versetul din Geneza prezent ca argument în versiunea latinească a omiliei lui Origen este diferit atât de Septuaginta, cât și de Vulgata). ♦ Versetul 4 (cap. 4) prezintă de asemenea unele diferențe de conținut în raport cu Septuaginta și de sinonimie în raport cu Vulgata: la Origen este citat: *in qua die nata es... non est excissus umbilicus tuus*, „în ziua în care

te-ai născut... nu ţi-a fost tăiat buricul" (precizând că acesta este conţinutul versetului în textul ebraic), iar în Vulgata este: *in die ortus tui, non est praecisus umbilicus tuus*, „în ziua naşterii tale nu ţi-a fost retezat buricul". *Vmbilicus* este, aşa cum se vede şi din Iov 40,16, un simbol al forţei fizice: forţa balaurului stă în buric, iar puterea îi vine de deasupra buricului pântecelui său (*uirtus eius in umbilico et fortitudo eius super umbilicum uentris*). Echivalarea răului cu *umbilicus* ţine de identificarea principiului răului cu zona şalelor, a zămislirii (*nec dubium, nam principium malorum omnium in lumbo uersatur... quia in lumbo semina humana collecta sunt*). Forţa răului care acţionează împotriva bărbaţilor stă în şale (*aduersum masculos uirtus eius in lumbo est*), iar împotriva femeilor – este cea din buricul pântecelui (*aduersum feminas uirtus eius in umbilico uentri est*). Formulările acestea, observă Origen, sunt echivalările discrete pe care le oferă Scriptura pentru organele genitale bărbăteşti şi femeieşti. El extrage de aici referirea la circumcizie, pentru bărbaţi, şi la retezarea cordonului ombilical la femei, dacă sunt virtuoase; dacă ele se scufundă însă în păcat, atunci buricul nu este tăiat (*si uero peccauit, non est umbilicus eius abscisus*). Mai departe, Origen se raportează la Septuaginta; expresia „nu ţi-au legat sânii" (*non alligauerunt ubera tua*) aminteşte de Cântarea Cântărilor, unde sânii sunt simboluri pentru gânduri şi putere de înţelegere (v. 1,1: *bona ubera tuum super uinum*). Ierusalimul păcătos (cap. 5) nu fusese spălat în apă, ca să fie salvat (*aqua non es lota in salutem*); Origen vede aici o trimitere la apa botezului, care nu este însă o garanţie a salvării. Sarea (cap. 6) este numită aici pentru că Ierusalimul nu a fost demn de sarea Domnului: sarea este un simbol al harului divin (*grande opus est insaliri; qui sale conditur, gratia plenus est*). Ierusalimul cel păcătos din viziunea lui Iezechiel nu avusese parte nici de scutece. Interpretarea lui Origen conturează imaginea sufletului care renaşte (*anima renascens*) şi este de îndată înfăşurat în scutece, tot aşa cum fusese înfăşat şi Hristos la naştere (*vide* Lc. 2,7.12); cel născut în felul acesta, din nou, pentru Hristos, doreşte laptele curat al spiritului (*in Christo renascentem, rationale et sincerum lac desiderare*). Pentru că nu a meritat nici unul din toate aceste gesturi care simbolizează grija (cap. 7), Ierusalimul din viziunea profetică (simbol al oamenilor păcătoşi) a fost aruncat în câmp, departe de Dumnezeu şi de Biserica Lui (*proiciamur a te et ab Ecclesia tua in faciem campi*). Bunăvoinţa divină face ca părăsirea să nu fie totală: Dumnezeu trece pe lângă cel păcătos, nevoind să-l lase în uitare. Întinarea cu sânge (cap. 8) aminteşte de pământul care este pângărit de vărsarea de sânge. Bunăvoinţa divină şterge însă chiar şi păcatul cel mai mare, iar Ierusalimul are parte de viaţă, de creştere şi de înmulţire: căci măreţia înseamnă creştere, care duce totodată la înmulţire: *per id quod crescimus, et multiplicamur*. Cetatea devine din nou înfloritoare, iar semnele sunt vizibile (v. 7: *mammae tuae erectae sunt, et capillus tuus exortus est*). Pentru a doua oară, bunăvoinţa divină trece pe lângă ea; traducerea latinească este diferită de textul Septuagintei (v. 8): acolo unde aceasta din urmă are καιρὸς καταλυόντων, „vremea celor ce au răgaz", traducerea latinească atestă *tempus tuum et tempus deuertentium* (iar Vulgata are aici: *et ecce tempus tuum, tempus amantium*). Inul subţire (cap. 10) din v. 10 (*et praecinxi te bysso*) este un simbol al adevărului şi al adevăratei neprihăniri. Coroana de slavă din v. 12 (*et corona glorificationis super caput tuum*) este simbolul desăvârşirii în căutarea adevărului. Dumnezeu se îngrijeşte aşadar de Ierusalim (de om) dându-i hrană aleasă (*alit... delicatis cibis*), care nu este simpla hrană de care are nevoie pentru a trăi, ci mult mai mult: *vide* v. 13: *similam et mel et oleum manducasti*. Frumuseţea îi creşte, dar îi cresc deopotrivă păcatele. Veşmintele (cap. 11) din v. 16 sunt simboluri ale scrierilor sacre şi ale înţelesului lor (*et sensus qui est in eis*). Ereticii au destrămat hainele, le-au cusut vorbă lângă vorbă, au alăturat cuvânt la cuvânt, dar nu au păstrat înţelesul (*sed non cum opportuna aptaque iunctura*). Rezultatul a fost că şi-au creat simulacre necurate (*impia... simulacra*), la care au început să se închine şi pe care le-au cultivat (*et fictam suscipere disciplinam*).

16,16-30 Pericopa 16,16-30 este explicată de Origen în Omilia VII. Lista păcatelor săvârşite de Ierusalim (cap. 1) are rostul de a-l întări pe cel care ascultă. Pilda pe care o dă Origen e luată din experienţa gospodăriilor: stăpânul care îl mustră, dinaintea tuturor sclavilor, pe unul care a greşit îi dă în acelaşi timp un avertisment unui sclav de curând intrat în gospodăria sa. Reluând observaţia din finalul omiliei precedente, Origen aminteşte că hainele sunt simbolul Scripturii. Toate podoabele de preţ le avem din scrierile sacre: dacă le schimbăm înţelesul, atunci vătămăm cuvintele sacre şi schimbăm realităţile divine în alte imagini. Instrumentele gloriei noastre (*uasa gloriationis nostrae*) sunt Legea şi Profeţii. Tămâia (v. 18) este un simbol (cap. 4) al rugăciunilor sfinţilor, *Scriptura docente didicimus quia sanctorum oratio sit incensum*. Untdelemnul este o referire la elementul prin care a fost uns Omul, untdelemnul lui Hristos şi al sfintei învăţături. Pâinile sunt simboluri ale adevărurilor înscrise în Scripturi. Sacrificarea (cap. 5) fiilor şi fiicelor este semnul că cei care primiseră credinţa au fost înstrăinaţi, căzând pradă ereziilor. Fiii egiptenilor (cap. 8) reprezintă forţele contrare. Desfrânarea cu ei a fost o provocare a mâniei lui Dumnezeu, care îşi întinde mâna asupra Ierusalimului, în semn de pedeapsă. Egiptenilor li s-au adăugat fiii lui Assur, într-o înseriere de păcate de soiuri diferite; *vide* Ef. 6,12. Desfrânarea întreită pe care o menţionează Iezechiel în v. 30 (cap. 10) este interpretată de Origen ca o desfrânare a trupului, a inimii şi a spiritului (*fornicationem carnis et animae et spiritus*); pe de altă parte, întreita neprihănire (*qui uero tripliciter castus est*) apare în 1Tes. 5,23, cu referire explicită la spirit, inimă şi trup: *integrum spiritum uestrum et animam et corpus sine querela*.

16,30-33 În Omilia VIII, explică pericopa 16,30-33. Lupanarele (cap. 2) de la fiecare capăt de drum (*lupanar... in capite omnis uiae*) sunt interpretate de Origen într-o altă perspectivă spaţială: la intrarea în toate drumurile; în felul acesta, păcatul este îndoit. Drumurile sunt simboluri ale căilor Domnului, pe care oamenii trebuie să se îngrijească să le respecte. Moise este o asemenea cale şi, tot aşa, fiecare dintre profeţi. *Meretrix Hierusalem* (cap. 2), instalându-se la fiecare intrare de drum, îl cerceta pe cel ce intra întâia dată în Biserică, având doar primele elemente ale credinţei şi fiind lipsit de experienţa riturilor sacramentale. Origen explică aici termenul *fornicatio*, „desfrânare", care apare frecvent în scrierile sacre. *Ecclesiastici* – care sunt, în Biserică, învăţătorii – se îngrijesc să ţină nepângărite deprinderile, atât ale lor, cât şi ale credincioşilor lor; prin aceasta, ei întăresc casa Domnului, iar lucrarea lor este zidirea lui Dumnezeu (*et opus eorum aedificatio Dei est*). Ereticii zidesc lupanare pe toate drumurile. Scriptura avertizează însă asupra primejdiilor ce vin dinspre casele de plăceri: *mel enim distillat de labiis mulieris meretricis* (Prov. 5,3).

16,45-52 Origen explică secvenţa 16,45-52 în Omilia IX. El atrage mai întâi atenţia (cap. 1) că începutul profeţiei de faţă (originea Ierusalimului din ţinutul Canaanului, din tată amoreu şi mamă hitită) şi pericopa de faţă au un înţeles diferit, ele nefiind variaţiuni ale unei teme unice. Aici nu mai este menţionată rădăcina canaanită, iar adresarea se face la plural. Multitudinea este locul în care se produc schismele, ereziile, disensiunile – multitudinea apare acolo unde sunt păcatele (*ubi peccata sunt, ibi est multitudo, ibi schismata, ibi haereses, ibi dissensiones*); dimpotrivă, virtutea este locul unităţii (*ubi autem uirtus, ibi singularitas, ibi unio*). Originea tuturor relelor este, în formularea explicită pe care o oferă aici Origen, multitudinea, în vreme ce originea binelui este retragerea departe de mulţime, într-o viaţă solitară. Atunci când cetatea Ierusalimului era la începutul vieţii sale de păcate, ea nu avea încă o soră mai mare, Samaria, şi nici o soră mai mică, Sodoma (*soror uestra senior Samaria... et soror tua iunior... Sodoma*; Vulgata nu face diferenţierea de număr, înregistrând aici, spre deosebire de Septuaginta, *soror tua maior... soror autem tua minor...*); pe măsură ce a înaintat în greşelile ei (*cum uero processit in scelere*), s-a găsit în mijlocul celor două surori ale sale. Origen explică aici că schisma şi separarea poporului a făcut să apară Samaria. Păcatul Samariei (cap. 2) este orgoliul. Păcatele sunt de grade diferite, dar, fără îndoială, cel mai mare dintre toate este cel care l-a făcut pe diavol să cadă – *vide* 1Tim. 3,6 (*elatus in iudicium incidat diaboli*). Orgoliul este păcatul care le întrece pe toate (*superbia peccatis omnibus maior est*), este păcatul de căpătâi al diavolului (*ipsius diaboli principale peccatum*). Îndreptăţirea (cap. 3) pe care păcatele Ierusalimului o acordă Sodomei şi Samariei face ca omilia lui Origen să aducă în prim-plan figura Anticristului, pentru că acesta singur poate îndreptăţi păcatul cel mai mare, care devine inferior prin comparaţie (*sic est quiddam iustificandus ab Antichristo qui ad illum comparatur et illius iniquitate ac sceleribus minor repperitur*). Pe de altă parte, aşa cum nedreptatea îndreptăţeşte (*iniquitas iustificat*), tot aşa şi dreptatea condamnă (*quemadmodum dicatur condemnare iustitia*). Aşa cum nedreptatea unui om devine dreptate în comparaţie cu un altul mai păcătos decât el, tot aşa dreptatea unui om devine nedreptate în comparaţie cu altul mai bun decât el. Acesta este înţelesul Psalmului 142 (v. 2): *non iustificabitur in conspectu tuo omnis uiuens*. Chiar dacă au fost oameni drepţi, Avraam, Moise sau alţi bărbaţi de seamă nu sunt drepţi în comparaţie cu Hristos (*lux eorum cum eius luce composita tenebrae repperiuntur*). Orgoliul nu este singurul păcat al Sodomei (cap. 5): plină de belşugul ei, nu a dat ajutor celui nevoiaş (v. 49), ci s-a fălit (v. 50). ♦ În Omilia X, explică pericopa 16,53-63. Termenul care domină acestă secvenţă este rătăcirea, *confusio*. Pedeapsa (cap. 2) primită este meritată, pentru că prin actele ei a îndreptăţit păcatele altora, ce par mai mărunte. Fiecare îşi primeşte pedeapsa după măsura păcatului său. Singurul care poate judeca păcatele este Dumnezeu, pentru că numai El vede limpede. Versetul 55 aduce însă o îndreptăţire chiar din partea Domnului, pentru că mânia Lui este provocată de păcatele Ierusalimului (*uide e contrario satisfacientem Deum et quodammodum per haec uerba testantem quia iram ipse non habeat, sed peccator sibi ad iram concitet Deum*).

17,1-7 În introducerea omiliei următoare (XI, cap. 1) Origen abordează subiectul acuităţii simţurilor, cu atât mai fine cu cât organele respective sunt mai bine folosite. Deprinderile fizice nu sunt însă importante pentru atingerea vieţii veşnice. Dimpotrivă, exercitarea simţurilor sufleteşti este o cale de apropiere de cele cereşti, tot aşa cum reprezintă şi un bun sprijin pentru viaţa lumească. Enigmele şi parabolele din scrierile sacre au tocmai rostul de a-i deprinde pe oameni să pătrundă dincolo de cuvinte, îndepărtându-se de păcatele trupului, pentru a cuprinde adevărul şi a-şi îndrepta într-acolo cursul vieţii. ♦ Vulturul cel mare (cap. 2) este descris ca având gheare multe (*plena unguibus*) sau, după alţi traducători, aşa cum observă Origen, „cu multe pene" (*plena plumis*). Nu doar prin descrierea sa este impresionant, ci şi prin acţiunea pentru care se pregăteşte: el are de gând să intre în Liban. Vârfurile de cedru pe care le-a rupt de acolo le-a dus în ţara Canaanului, în cetatea pe care Septuaginta (din nou Origen observă deosebirile de traducere) o indică prin lat. *muratam*, „cu ziduri", iar la alţi traducători apare ca: *negotiatorum*, „a negustorilor", sau *negotiatricem*, „neguţătoare", sau *translatorum*, „de comercianţi". Viţa care a răsărit este slabă şi măruntă. Când apare un al doilea vultur, viţa se îndreaptă spre el, rupându-şi alianţa dintâi, cu copacul spre care se înclinase la început. Interpretarea tradiţională, la care face referire aici Origen, este echivalarea primului vultur cu Nabucodonosor, *rex Babylonis*, care a intrat în Liban (*id est Hierusalem*) şi a luat din ramurile din vârf (*id est regem Hierusalem et principes eius*) şi le-a dus în ţara Canaanului (*scilicet in Babylonem*). El i-a aşezat pe fiii lui Israel, captivi, şi i-a statornicit pe pământul acesta. Mai apoi însă, după mlădiţa regală, a mai fost adusă o mare mulţime, care a devenit o viţă-de-vie, mai puţin viguroasă decât fusese mai înainte, în via Domnului. Atunci a izbucnit războiul dintre *Pharao*, regele Egiptului, şi Nabucodonosor, regele Babilonului. Poporul, care îşi avea regii săi şi vlăstarele sale nobile, s-a folosit de prilej pentru a se scutura de jugul lui Nabucodonosor: s-a îndreptat înspre al doilea vultur, Faraonul. Dumnezeu nu îi dăduse însă în mâna Faraonului, ci într-a lui Nabucodonosor: de aceea s-a abătut asupra lor mânia divină şi au ajuns să sufere amarnic de pe urma îndărătniciei lor.

17,12-24 Cap. 2 al Omiliei reia istoria reală la care se referă parabola (Nabucodonosor a ajuns la Ierusalim, de unde i-a luat în robie pe Sedekias, regele Iudeei, pe principii din jurul lui şi o parte a poporului, ducându-i pe toţi în Babilon), repovestind-o apoi în sens figurat. Dacă cei ce conduc Biserica păcătuiesc, atunci îi dau lui „Nabucodonosor" prilejul de a intra în cetatea sfântă şi de a lua robi. Cei înfrânţi sunt duşi în Babilon, dar nu în locul aflat undeva pe pământ, ci în Babilonul sufletului (*non in locum amplum alicuius terrae, sed in Babylonem animae, id est confusionem*), adică într-un loc al confuziei. ♦ Omului îi este cu neputinţă (cap. 3) să rămână în afara unei alianţe: omul care are în sine alianţa cu Dumnezeu nu se poate alia cu Nabucodonosor; dacă însă omul respinge alianţa cu Dumnezeu încălcând poruncile divine, atunci acceptă alianţa cu Nabucodonosor. Cea dintâi este o alianţă în binecuvântare, cealaltă – în blestem (*Deus in benedictione nobiscum testamentum facit, Nabuchodonosor uero testamentum suum in maledictione constituit*). Dumnezeu a vrut însă ca alianţa lui Israel să fie blestem la Nabucodonosor (*testamentum Istraheli maledictionem esse apud Nabuchodonosor*), iar pentru că regele Ierusalimului a voit să încalce alianţa cu Nabucodonosor şi şi-a trimis solii în Egipt, pentru a se alia cu Faraon, cuvântul divin a hotărât (v. 15): „nu se îndreaptă, nu va fi salvat", *non dirigit, non saluabitur*.

28,12-13 Origen explică pericopa 28,12-23 în Omilia XIII. De la bun început (cap. 1), Origen impune interpretarea simbolică a profeției împotriva mai-marelui din Tyr, pentru că acesta, om fiind, nu putea fi în mijlocul heruvimilor, în grădina lui Dumnezeu. Versetul 13 apare (cap. 2) în traducerea latinească atestată la Origen într-o formă diferită de cea a Septuagintei: *in deliciis paradisi Dei tui inquinatus es*. Podoabele de pietre prețioase (cap. 3) își găsesc cu greu o interpretare: Origen crede că fiecare piatră simbolizează altceva, în funcție de natura ei, de culoare și de proprietăți; abia după o asemenea cercetare poate fi interpetat pasajul în întregime, înțelegând de ce anume fusese aleasă fiecare piatră în parte. El regăsește aceleași douăsprezece pietre prețioase, inseriate în aceeași succesiune ca și cea comentată aici (diferită totuși de cea a Septuagintei), în Apocalipsă (21,10); acolo ele sunt menționate în legătură cu porțile Ierusalimului ceresc.

40,1-3 Prima omilie din cea de-a doua serie pe care Grigore cel Mare a dedicat-o cărții profetului Iezechiel (Omilia II,1) explică pericopa 40,1-3. Profeția care urmează să fie rostită (cap. 1) are un conținut misterios, dar cadrul ei este riguros din punct de vedere cronologic. Planul acestei cetăți (cap. 3) nu poate fi înțeles în litera lui (*iuxta litteram*): dimensiunile indicate de Iezechiel nu își corespund unele altora, poarta sau pilaștrii fiind supradimensionați față de construcția întreagă. Înțelesul este însă de ordin spiritual, chiar și atunci când sunt indicate elemente inteligibile la nivelul istoriei. În interpretarea lui Grigore cel Mare, indiciul clar al dimensiunilor strict simbolice este faptul că „mâna Domnului" nu l-a dus pe Iezechiel „acolo", într-un loc anume, ci într-o arătare, în vedeniile Domnului (*adduxit me illuc in uisionibus Domini*). Profetul este dus pe un munte înalt (cap. 4), care îl simbolizează, pentru Grigore cel Mare, pe mijlocitorul dintre Dumnezeu și oameni, Hristos-Omul. Versetul 2 (cap. 5) aduce însă un argument în sprijinul lecturii simbolice a viziunii lui Iezechiel: textul nu precizează că ar fi fost vorba de o zidire de cetate, ci aproximează: „ca o zidire de cetate" (*quasi aedificium ciuitatis*); în felul acesta, profetul face ca atenția celor ce-l ascultă să se concentreze asupra unui edificiu spiritual – *vide* Ps. 121,3. Versetul 2 are în traducerea latinească un element suplimentar (*ad Austrum uergentem*, „întoarsă spre miazăzi"), pe care Grigore cel Mare îl interpretează simbolic: în mod tradițional, vântul de miazăzi (*Auster*) este asociat cu Sfântul Duh; dimpotrivă, vântul de miazănoapte (*Aquilon*) îl indică adesea pe diavol; cel dintâi este un vânt cald, al doilea este rece. ♦ Bărbatul din viziunea lui Iezechiel (cap. 8) are același simbolism ca și muntele pe care a fost dus profetul: Hristos. El pare de bronz (cap. 9) pentru că acesta este un metal dur și de o sonoritate puternică. Natura Lui omenească a căpătat tărie, *vide* Rom. 6,9, iar glasul Lui a fost puternic ca răsunetul bronzului. Omul acesta avea în mână (cap. 10) o sfoară de in (*et funiculus lineus in manu eius*); Grigore cel Mare discută diferența de lecțiune față de Septuaginta: „sfoară de zidar" (*funiculus caementariorum*, gr. σπαρτίον οἰκοδόμων). Varianta LXX permite echivalarea zidarilor, a celor ce construiesc casele, cu învățătorii cei sfinți (*sancti doctores*), care, în planul realității spirituale, așază sufletele alese ca pietre vii în zidirea cerească; toate învățăturile Părinților, ale profeților, ale apostolilor, ale urmașilor apostolilor, nu înseamnă altceva decât o construcție ce se înalță în fiecare zi. Zidarii folosesc sfoara pentru ca zidul pe care îl construiesc să fie egal și vertical; dacă o piatră este adâncită, ei o scot în afară, iar dacă este ieșită, ei o împing înăuntru. Grigore cel

Mare preferă însă varianta *funiculus lineus*, pe care o consideră identică celei ebraice. Sfoara de in este mai fină decât sfoara făcută din orice alt material, de aceea simbolizează o propovăduire subtilă, spirituală. Legea nu putea fi văzută ca o sfoară de in, pentru că un popor aspru nu putea fi domolit cu o propovăduire subtilă: Legea pedepsea faptele, nu și gândurile păcătoase; *vide* Mt. 5,27-28. ♦ Prăjina de măsurat (cap. 11), prin termenul folosit pentru a o desemna (*calamus mensurae*, gr. κάλαμος μέτρου), amintește de instrumentul cu care se scrie, fiind în felul acesta un simbol al celor ce scriu. Bărbatul din viziunea lui Iezechiel, pe care Grigore cel Mare îl interpretează ca Hristos, ține în mână *calamus*, pentru că vrea ca învățătorii să păstreze în scris cuvintele Sale. Cineva care stă la poartă (cap. 15) se află înăuntru, dintr-o parte, iar din cealaltă parte se află în afară. Întrupat printr-un mister divin, Hristos s-a păstrat în fața oamenilor de parcă ar fi fost la poartă, fiind vizibil prin natura Sa omenească și de nevăzut prin natura Sa divină.

40,4-5 Grigore cel Mare își începe Omilia II,2 cu o mărturisire de umilință în fața misterelor textului sacru, care i se dezvăluie în prezența fraților săi; cap. 1 este o mărturie prețioasă pentru o lectură biblică făcută în comun, cu precădere în context liturgic (*vide* E. Gandolfo, *Omelie su Ezekiele*, *apud* Charles Morel, *ad loc.*). Lectura în intimitate și lectura publică își au fiecare rostul său, una fiind menită perfecționării sinelui, cealaltă – îndrumării mulțimii. ♦ Ochii și urechile (cap. 2) sunt nu numai organe ale simțurilor fizice, ci și – pentru cei ce ating cunoașterea spirituală – instrumente prin care pot percepe realitățile invizibile, auzind o laudă a lui Dumnezeu rostită fără glas (*laudem Dei sine sono audiunt*). ♦ Porunca pe care o primește Iezechiel de a-și rândui inima (cap. 4) prezintă o ușoară deosebire între cele două versiuni: *pone cor tuum in omnia quae ego ostendam tibi*, „pune-ți (rânduiește-ți) inima în toate cele pe care ți le voi arăta", față de textul grecesc: „rânduiește-ți în inimă toate câte ți le arăt". ♦ Zidul care i se arată lui Iezechiel (cap. 5) este interpretat de Grigore cel Mare cu simbolistica tradițională: Hristos întrupat, văzut ca un zid puternic de apărare; *vide* Is. 26,1. ♦ Prăjina de măsurat din mâna bărbatului (cap. 7) semnifică, așa cum arătase Grigore cel Mare în omilia precedentă, scrierile sfinte: cu ele își măsoară oamenii toate faptele vieții, aflând dacă au mers mai departe, apropiindu-se de ținta lor, sau au rămas în urmă. Măsura aceasta se află în mâinile omului din viziunea lui Iezechiel, fie ca semn al faptului că textul sacru este în puterea Celui ce mijlocește între Dumnezeu și oameni, fie pentru că El a împlinit ceea ce stătea scris. Prăjina avea lungimea de șase coți și o palmă (*calamus mensurae sex cubitorum et palmo*; Septuaginta oferă aici o variantă cu referire la o măsură diferită, cotul mare sau cotul sacru, mai lung cu patru degete decât cotul obișnuit). Grigore cel Mare își concentrează comentariul asupra celui de-al șaptelea cot, incomplet, al lungimii, care are o simbolistică diferită față de cei șase coți întregi: scrierile sfinte dau învățături pentru două tipuri distincte de viață, cea activă și cea contemplativă. Cei șase coți întregi simbolizează viața activă, tot așa cum Dumnezeu și-a încheiat lucrarea în ziua a șasea (*vide* Gen. 2,1). Palma care se adaugă măsurii celor șase coți este parte din ziua a șaptea, fără a fi însă întreagă, este doar o parte dintr-un cot: oamenii își duc până la capăt viața activă, dar ating doar în parte viața contemplativă. Lățimea și înălțimea zidului din față (cap. 15) sunt egale cu o prăjină; lățimea se referă, în interpretarea lui Grigore cel Mare, la iubirea față de aproapele, iar înălțimea sugerează cunoașterea lui

Dumnezeu. Amândouă au însă aceleaşi dimensiuni, iar înţelesul este acesta: cu cât un suflet cuprinde mai multă iubire pentru aproapele său, cu atât se înalţă spre cunoaşterea lui Dumnezeu.

40,6-8 Grigore cel Mare explică în Omilia II,3 pericopa 40,6-8. Primul verset al secvenţei (cap. 1) este lipsit, în varianta latinească, de precizarea treptelor parcurse la intrarea pe poartă (*et uenit ad portam quae respiciebat uiam orientalem, et ascendit per gradus eius*, „şi a venit la poarta care caută către drumul de răsărit şi a intrat pe treptele ei"). Poarta însăşi este un simbol al lui Hristos, care este pentru oameni poartă de intrare în împărăţia cerurilor. Hristos era însă simbolizat, deopotrivă, de omul din viziunea lui Iezechiel care intră acum pe poartă. Cele două interpretări nu se exclud una pe cealaltă, spune Grigore cel Mare, pentru că El însuşi spune, în In. 10,1-2, că „cel ce intră pe poartă este păstorul oilor" (*qui autem intrat per ostium, pastor est ouium*), adăugând mai apoi (In. 10,9): *Ego sum ostium*, „Eu sunt poarta" şi (In. 10,14): *Ego sum pastor bonus*, „Eu sunt păstorul cel bun". Poarta aceasta priveşte către Răsărit, iar în Zah. 6,12 este scris: *ecce uir, Oriens nomen eius*, „iată bărbatul, Răsăritul este numele lui" (versiunea grecească are aici: ...Ἀνατολὴ ὄνομα...); omul îi apare lui Iezechiel la poarta ce priveşte spre răsărit pentru că el este cel ce arată drumul spre lumină. Poarta (cap. 2) îl mai poate simboliza pe predicator, pentru că orice om care ne deschide prin cuvântul său calea spre împărăţia cerească este o poartă. Treptele porţii (cap. 3) sunt meritele virtuţilor (*merita uirtutum*). Oamenii urcă, aşa cum urcă pe treptele unei scări, prin cunoaşterea Celui ce este mijlocitor între Dumnezeu şi oameni sau prin cunoaşterea cuvântului divin sau prin credinţa pe care o primim din acesta; nimeni nu se poate desăvârşi dintr-odată; despre aceste trepte se vorbeşte în Ps. 47,4: *Deus in gradibus eius dignoscetur...*, „Dumnezeu Se dezvăluie în treptele ei..." (Grigore cel Mare se foloseşte aici de o versiune latinească diferită de Vulgata: *Deus in domibus eius cognoscetur...*, care concordă cu Septuaginta: „Dumnezeu în palatele ei Se face cunoscut"); *vide* şi Iov 31,37: *per singulos gradus meos pronuntiabo illum*, „la fiecare treaptă a mea îl voi vesti" (versiunea Vulgatei diferă aici de cea a Septuagintei). ♦ Omul a măsurat (cap. 7) pragul porţii: *limen*, în Vulgata, faţă de αιλαμ în traducerea grecească (*vide supra*, nota la v. 40,6); textul Vulgatei diferă însă în continuarea versetului, pentru că aduce o precizare surprinzătoare prin aparenta ei inutilitate (cu aspect de glosă): *et mensus est limen portae calamo uno in latitudinem, id est limen unum calamo uno latitudinem*, „şi a măsurat pragul porţii, o prăjină în lăţime, adică un prag are lăţimea de o prăjină". Grigore cel Mare atrage atenţia asupra acestei adăugiri, înţelegând din ea că se sugerează prezenţa unui al doilea prag în viziunea lui Iezechiel, şi anume pragul de jos (*inferius limen aliud*). O poartă, pentru a fi poartă, se defineşte pornind de la pragul ei; dacă poarta este Domnul, atunci pragul îl reprezintă Părinţii din vechime, într-a căror descendenţă s-a întrupat Hristos. Pragul acesta are lăţimea de o prăjină pentru că Părinţii din vechime, cei care vestiseră venirea lui Hristos, au dus viaţa drepţilor, aşa cum o sugerează măsura de şase coţi şi o palmă, ca indiciu al vieţii active desăvârşite şi a începutului de viaţă contemplativă. ♦ Încăperea (cap. 8) măsurată în continuarea viziunii profetice este indicată în versiunea latinească prin termenul *thalamus*, împrumut latinesc din greacă, utilizat cu sensul general de „încăpere", „cameră" (aşa cum apare şi în Septuaginta, *vide supra*, nota), potrivit pentru a indica spaţiul destinat paznicilor de la poartă; Grigore cel Mare preferă să comenteze sensul special al termenului, „cameră nupţială". Interpretarea se fixează în felul acesta pe legământul de iubire dintre soţi ca simbol al legământului dintre Dumnezeu şi Biserică; pornind de aici, comentariul se sprijină (cap. 8-10) pe versete din Cântarea Cântărilor (2,5) şi din Epistola lui Pavel către filipeni (1,21.23.24). Încăperea (cap. 11) are lungimea deopotrivă cu lăţimea, câte o prăjină. Lungimea este interpretată ca o referire la răbdarea de a aştepta, iar lărgimea, la amploarea iubirii: de aceea dimensiunile camerei nupţiale arată că, pe cât este de aprins sufletul de iubirea cerească, pe atât îşi manifestă aşteptarea răbdătoare de a ajunge la Dumnezeu. Într-o altă interpretare, lungimea încăperii ar putea fi o trimitere la răbdarea pe care omul trebuie să o arate faţă de aproapele său, iar dimensiunile răbdării sunt pe măsura iubirii pe care o are în inimă; fiecare îl suportă pe cel de alături atât cât îl iubeşte. ♦ Restul v. 7 prezintă deosebiri importante faţă de textul Septuagintei: după indicarea dimensiunilor încăperii, se notează: *et inter thalamos quinque cubitos*, „şi între camerele nupţiale [erau] cinci coţi" (textul grecesc are mai multe detalii, iar cei „cinci coţi" din final se referă la alte elemente arhitectonice). Profetul (cap. 12) vorbise mai înainte despre o singură cameră nupţială, iar acum indică spaţiul aflat între camerele nupţiale: Grigore cel Mare găseşte explicaţia acestei multiplicări în esenţa Bisericii, care, una singură fiind, cu caracter universal (*una Catholica*), include în sine Bisericile particulare. Sunt însă în ele oameni care nu pot pătrunde cu claritate înţelesul învăţăturilor sfinte şi care, cufundaţi în cele cinci simţuri ale lor, simt faţă de Cel ce le-a făcut pe toate cu atât mai puţină iubire cu cât se simt mai legaţi de cele lumeşti. Oamenii de felul acesta nu sunt camere nupţiale: ei îşi află locul într-un spaţiu situat între camerele nupţiale. Spaţiul acesta are cinci coţi, după numărul simţurilor exterioare, peste care ei nu s-au putut încă ridica. ♦ Versetul 8 (cap. 16) are un conţinut diferit în traducerea latinească: *et limen portae iuxta uestibulum portae intrinsecus, calamo uno*, „iar pragul porţii de lângă pridvorul porţii, de dinăuntru, [era] de o prăjină". Grigore cel Mare interpretează adverbul *intrinsecus* ca pe o referire la *limen* şi, mai departe, foloseşte aceasta ca argument pentru a susţine că expresia *id est limen unum...* din v. 6 (*vide supra*) întregeşte imaginea celor două praguri, unul exterior, iar celălalt interior. Fiecare prag este semnul trecerii printr-o poartă; cele două praguri de aici sunt cele două Testamente; cel din exterior este al Părinţilor din vechime, care au precedat întruparea lui Hristos; prin faptul că ei nu L-au văzut întrupat, s-au plasat în afară, fără a fi totuşi separaţi de Biserică. Vorbind despre templul din viziunea lui Iezechiel (cap. 17), Grigore cel Mare aminteşte Cortul (*cf.* Ex. 27,17-19): coloanele de argint erau în interior, dar de jur-împrejur erau mici stâlpi de bronz, care ţineau cortul bine întins. Coloanele din interior sunt stabile datorită stâlpilor de bronz din exterior (simbol al Părinţilor din vechime) şi funiilor care sunt prinse de ei (simbolizând cuvintele acelora).

40,9-12 Pericopa 40,9-12 este explicată de Grigore cel Mare în Omilia II,4. Versetul 9 (cap. 1) se încheie cu precizarea plasării în interior a pridvorului porţii (în traducerea latinească: *uestibulum autem portae erat intrinsecus*). Acest pridvor interior simbolizează spaţiile întinse ale vieţii veşnice care, în spaţiul strâmt al vieţii lumeşti, sunt prezente în mintea omului, ca o speranţă. Cei opt coţi ai pridvorului (cap. 2) sunt purtătorii semnificaţiei numărului opt. Timpul creaţiei este cuprins în şapte zile, dar ziua eternă care le urmează acestora este a opta. Prefigurarea zilei a opta este duminica,

consacrată învierii lui Hristos, simbol al odihnei veșnice a spiritului și a trupului. Pridvorul are așadar opt coți pentru că, o dată cu lumina ce urmează zilei a șaptea, s-au deschis dinaintea noastră spațiile întinse ale veșniciei. Nimeni nu poate ajunge însă aici (cap. 3) fără să fi primit în inima sa iubirea față de Dumnezeu: de aceea ușorul este de doi coți (în varianta latinească: *et frontem eius duobus cubiti*; termenul latinesc înseamnă *litt.* „frunte"; în textul original este o formă de plural, care desemnează pilaștrii ce încadrează deschiderea porții, în schimb cuvântul latinesc pare să sugereze mai degrabă ansamblul format de pilaștri cu partea de deasupra porții; pentru termenul grecesc corespunzător, *vide supra*, nota la 40,9). În măsura în care pridvorul interior simbolizează odihna veșnică, ușorul porții indică în mod necesar calitatea vieții vizibile. El măsoară doi coți pentru că orice om care se străduiește să-și cultive în suflet iubirea pentru Dumnezeu și pentru aproapele său ajunge în pridvorul veșniciei (*ipse ad aeternitatis atrium pertingit*). Fără cei doi coți nu există iubirea adevărată. ♦ Versetul 10 (cap. 4) în varianta latinească prezintă mici deosebiri (la care se adaugă particularitatea comentariului lui Grigore cel Mare, care dă termenului *thalamus* înțelesul de „cameră nupțială"; *vide supra*, interpretarea din Omilia II,3): *porro thalami portae ad uiam orientalem, tres hinc, et tres inde, et mensura una trium*, „apoi camerele nupțiale ale porții care caută spre calea de răsărit, [erau] trei aici și trei acolo și [era] o singură măsură pentru cele trei". Înțelesul „camerei nupțiale" îl tălmăcise Grigore cel Mare în Omilia II,3; aici își continuă seria interpretării simbolisticii numerelor, concentrându-se asupra triadei. Camerele nupțiale așezate lângă calea de răsărit sunt inimile cuprinse de iubire față de Dumnezeu: fie că este vorba de sufletele alese ale Vechiului Testament ori de cele ale Noului Testament, este cert că ele au fost pline de iubire pentru *Trinitas*. Întrupându-se între Părinții din vechime și cei noi, Domnul s-a arătat lângă calea ce duce la răsărit, acolo unde sunt trei încăperi nupțiale de o parte și trei de cealaltă, deopotrivă, ca simbol al Treimii. Trei este și numărul virtuților celor aleși, în absența cărora omul nu poate fi mântuit, oricare i-ar fi meritele în sfera acțiunii omenești: *fides*, *spes*, *caritas* („credința", „speranța", „iubirea"); Părinții din vechime și cei ai Noului Testament aveau aceeași credință, aceeași speranță și aceeași iubire față de Dumnezeu: acesta este înțelesul celor trei camere nupțiale de o parte și de cealaltă, alături. Din această simbolistică a numărului trei, Grigore cel Mare extrage imaginea a trei tipuri de credincioși: fie că este vorba de Vechiul sau de Noul Testament, există cinul predicatorilor (*ordo praedicantium*), al celor ce se înfrânează (*continentium*) și al soților fideli (*bonorum coniugum*). Grigore cel Mare cercetează cu atenție (cap. 6) expresia *mensura una trium*, „o singură măsură la [toate] trei". Soții cei buni își împlinesc bine datoria față de familia lor și au în suflet dorința de a-l vedea pe Dumnezeu; ei sunt însă dominați de grijile domestice și, fără ca ei să aibă vreo vină, gândurile lor se împart în două; cei ce se înfrânează s-au așezat departe de cele lumești și își refuză plăcerile trupului, chiar și pe cele îngăduite, ale căsătoriei: nu au soții, nu au copii, nu au grijile constante și mărunte ale gospodăriei; predicatorii nu se mulțumesc să se apere pe sine împotriva păcatelor, ci îi împiedică și pe alții să greșească, îi aduc pe calea credinței, îi învață cum să trăiască o viață bună. Diferiți cum sunt, ei nu par să se potrivească unei singure măsuri pentru tustrei; explicația pe care o dă Grigore cel Mare înglobează marea diversitate a celor trei tipuri, în spatele căreia stă credința, ce le pune în mișcare strădaniile și care este una

singură. Cei ce culeg via, la orice oră ar veni, tot un dinar primesc ca plată; oricât de feluriți ar fi cei vrednici de Împărăția cerească, răsplata lor, pentru veșnicie, este una singură: pacea (*una quies aeternae retributionis*). ♦ Dumnezeu era pentru Părinții din vechime (cap. 7) Treime, iar afirmația lui Grigore cel Mare (prilejuită de cele două serii de trei încăperi din viziunea lui Iezechiel, având toate aceeași măsură) se sprijină pe strigătul lui Isaia din v. 6,3: *sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus sabaoth* (în Septuaginta: ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαωθ): profetul îl strigă de trei ori pe Domnul, pentru a arăta trinitatea (*ut enim personarum trinitas monstraretur, tertio sanctus dicitur*); tot așa David, în Psalmul 66 (vv. 7-8), Îl cheamă de trei ori pe Dumnezeu: *benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus* (în Septuaginta pasajul este echivalent: εὐλογήσαι ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ θεὸς ἡμῶν. εὐλογήσαι ἡμᾶς ὁ θεός). ♦ Finalul versetului (cap. 8) este diferit în cele două traduceri: *et mensura una frontium ex utraque parte*, „...de ambele părți", καὶ μέτρον ἓν τοῖς αιλαμ ἔνθεν καὶ ἔνθεν; traducerea latinească recurge la termenul *frons* acolo unde greaca preia cuvântul ebraic αιλαμ, pentru care în v. 6 se făcuse echivalarea cu *limen*, iar în v. 9 se folosise *uestibulum*; *frons*, pe de altă parte, este utilizat cu sensul de „ușori" – *vide supra*. Măsura pilaștrilor (în varianta comentată de Grigore cel Mare) este indicată de o parte și de cealaltă pentru că Părinții din vechime și cei ai Noului Testament se întâlnesc, prin credința lor, în Mijlocitorul dintre oameni și Dumnezeu. Omul din vedenia lui Iezechiel (cap. 9) „a măsurat lățimea pragului de la poartă" (*mensus est latitudinem liminis portae*, față de varianta grecească: διεμέτρησεν τὸ πλάτος τῆς θύρας τοῦ πυλῶνος). Poarta, așa cum arătase Grigore cel Mare în Omilia II,3 (cap. 2), poate fi un simbol al lui Hristos; dimensiunile indicate în acest verset (lățimea, *latitudinem*, de zece coți și lungimea, *longitudinem*, de treisprezece coți) sunt interpretate neclar în omilia de față: Grigore cel Mare echivalează „lungimea" cu înălțimea (*hoc autem loco longitudo portae altitudo dicitur*, „în locul acesta înălțimea porții este numită lungime"), folosind argumentul că nu se poate vorbi de lungime în sens transversal (*nam longitudo portae dici in transuersum non potest*) de vreme ce este indicată dimensiunea de zece coți. În plan simbolic, lățimea pragului porții (*latitudo liminis portae*) este Legea Vechiului Testament, iar lungimea (*longitudo portae*) este harul Noului Testament. ♦ Cap. 10 aduce lămuriri în privința unei aparente inconsecvențe a Vulgatei: v. 6 (explicat în Omilia II,3, cap. 15) indica mărimea pragului porții (*limen*, față de gr. αιλαμ) ca fiind egală cu o prăjină, iar acum (v. 11) se vorbește de zece coți și de treisprezece coți; prăjina, așa cum stătea scris limpede, avea șase coți și o palmă (v. 40,5: *sex cubitos habet et palmam*; *vide supra*, comentariul lui Grigore cel Mare la vv. 40,4-5, în Omilia II,2). Dimensiunile, ordonate crescător, sunt următoarele (în varianta latinească, pe care o comentează aici Grigore cel Mare): pragul (*limen portae*) are o prăjină, adică șase coți și o palmă, lățimea (*latitudo eius*) are zece coți, lungimea la capătul porții (*ad extremum* [...] *longitudo portae*) are treisprezece coți. Interpretarea se axează pe progresia dimensiunilor: patriarhii, despre care ne spune Scriptura că au trăit înainte de Lege, l-au cunoscut pe Dumnezeu, unul și atotputernic (*unum quidem omnipotentem Deum*), ca Treime, fără a predica însă deschis Treimea (*sed eamdem Trinitatem quam cognouerunt aperte minime praedicauerunt*). Supunându-I-se lui Dumnezeu și păstrându-și curăția, au dus o viață desăvârșită, pentru care este adecvată măsura de șase coți. Adeseori, îngerii le-au arătat

ceva din viața contemplativă, „cât măsura unei palme". Când i s-a dat Legea, poporul lui Israel s-a străduit să respecte poruncile Decalogului; el nu a putut distinge însă adevărul Treimii. Noul Testament (cap. 11) le-a dezvăluit credincioșilor că Dumnezeu unic este Treime (*unum Deum Trinitatem esse cognouit*), iar această cunoaștere a dus la împlinire puterea Decalogului: de aceea poarta are la capătul ei lungimea de treisprezece coți, în care stă simbolul Decalogului desăvârșit prin cunoașterea misterelor Treimii (*sanctae Trinitatis sacramenta cognoscit*). Dumnezeu li Se dezvăluise treptat (cap. 12) Părinților din vechime și celor noi, care L-au cunoscut mai bine de la o generație la alta. Moise ajunsese în cunoașterea lui Dumnezeu mai departe decât Avraam, profeții au știut mai mult decât Moise, iar apostolii au știut mai mult decât profeții. ♦ Partea (cap. 13) din fața camerelor nupțiale (*marginem ante thalamos cubiti unius*, cu interpretarea specializată pe care o dă Grigore cel Mare termenului *thalamus*, „cameră nupțială" – *vide supra*, comentariul la v. 40,9 din Omilia II,3) este un spațiu rezervat, simbolic, inimilor celor aleși; *margo*, aflată în fața încăperii, este credința de dinaintea iubirii (*non enim caritas fidem, sed fides caritatem praecedit*). ♦ Comentariul se concentrează mai departe (cap. 14) pe precizarea, ușor diferită de cea din Septuaginta: „de un cot era capătul și de o parte, și de cealaltă" (*et cubitus unus finis utrumque*). *Cubitus unus* este (cap. 15) simbolul viziunii celui Unic (*uisio unius*). Așa cum Vechiul Testament s-a împlinit în misterul întrupării și în perfecțiunea naturii omenești a Fiului, tot așa făgăduințele Noului Testament se vor împlini în dezvăluirea gloriei Lui (*per ostensam gloriam claritatis suae*). Aceeași măsură de un cot apare în indicațiile pe care le primește Noe pentru a construi arca (*vide* Gen. 6,15-16): are trei sute de coți în lungime, șaizeci de coți în lățime (Vulgata, ca și textul Septuagintei, atestă aici lățimea de cincizeci de coți), treizeci în înălțime; se încheie însă într-un cot (*in uno est cubito consummata*). Arca este, pentru Grigore cel Mare, un simbol al Bisericii, a cărei bază este cuprinzătoare, iar vârful îi este îngustat. Cum arca se îngusta în partea de sus la un singur cot, se înțelege că acolo se aflau omul și păsările, tot așa cum în Biserica universală, în care jos se află cei mulți, sus sunt puținele spirite alese. Cum ea se adună pe sine într-un singur om, cel fără păcat, pare să se încheie în partea de sus în lărgimea unui singur cot. Pentru comentarea ultimei părți a versetului 12, *vide infra*, comentariul la v. 16 (Omilia II,5).

40,12-16 Pericopa 40,12-16 este cercetată de Grigore cel Mare în Omilia II,5 (care continuă comentariul omiliei precedente, construită pe secvența vv. 9-12). Încăperile, camerele nupțiale (cap. 1) aveau șase coți de o parte și de cealaltă (traducerea latinească folosită aici, în acord cu Vulgata, este ușor diferită de Septuaginta: *thalami sex cubitorum erant hinc et inde*). Comentariul lui Grigore cel Mare atrage atenția asupra unei aparente contradicții: un verset precedent precizase că încăperea avea dimensiunea prăjinii (*id est* șase coți și o palmă), iar versetul de față (12) vorbește numai de șase coți: diferența este așadar de o palmă. Camerele nupțiale sunt însă sentimentele și gândurile credincioșilor, prin care inimile lor pure se unesc în dragoste cu Creatorul lor, iar cei șase coți sunt semnul desăvârșirii în viața activă, în vreme ce palma era începutul vieții contemplative: privind părțile ce compun Biserica universală, înțelegem că unele dintre ele măsoară șase coți și o palmă, iar altele, doar șase coți: căci unii credincioși îl iubesc pe Dumnezeu într-atât încât sunt deopotrivă oameni desăvârșiți și statorniciți în contemplație, în vreme ce alți credincioși Îl iubesc pe Dumnezeu, dar se mulțumesc cu

faptele bune, fără a ști să-I contemple măreția. ♦ Versetul 13 din Vulgata (cap. 3) este calchiat pe textul ebraic: *et mensus est portam a tecto thalami usque ad tectum eius, latitudinem uiginti et quinque cubitorum*, „și a măsurat poarta de la acoperișul camerei nupțiale până la acoperișul ei (*i.e.* porții): lățime de douăzeci și cinci de coți". Poarta din v. 13 poate simboliza, după cum a arătat în omiliile precedente, credința, ori pe Hristos, ca mijlocitor între oameni și Dumnezeu; poarta este deopotrivă văzută ca Scriptura, care ne deschide calea credinței. Camera nupțială are un acoperiș pentru că inima celui ce iubește este acoperită, iar fervoarea iubirii este tainică. Poarta are și ea un acoperiș, pentru că Scriptura a fost în întregime scrisă, dar oamenii nu îi pot pătrunde în întregime înțelesul. Multe dintre paginile ei (cap. 4) sunt atât de limpezi, că ar putea fi hrană pentru copilași; altele, în schimb, au expresii obscure, pentru a-i pune la încercare pe cei puternici, care, suferind umilința de a încerca să înțeleagă textul, se bucură în cele din urmă și mai mult de el. ♦ Simbolul celor douăzeci și cinci de coți (cap. 5) este dat de cele cinci simțuri, văzul, gustul, mirosul, auzul și pipăitul. Numărul lor, multiplicat cu el însuși, se ridică la douăzeci și cinci. Noi nu putem duce la îndeplinire în exterior nici una dintre poruncile cerești fără să ne folosim de cele cinci simțuri ale corpului. Sufletul le prezidează din interior buna funcționare, ca un judecător, deosebind între actele exterioare ale dreptății sau ale îndurării. ♦ Măsura (cap. 6) se întinde de la acoperișul camerei nupțiale la acoperișul porții, pentru că, între iubire și știință, stă mărturie fapta bine împlinită (*inter caritatem et scientiam testis est bona operatio*); iar ce ne rămâne ascuns din Scriptură ne dă măsura umilinței noastre, pentru că nu putem să ne transformăm în critici trufași, ci doar să adorăm cu umilință ceea ce nu înțelegem. Spațiul dintre acoperișul camerei nupțiale și acoperișul porții este cel dintre adâncul tainic al iubirii și umilința științei. Poarta (cap. 7) mai poate fi văzută și ca simbol al intrării în Împărăția cerească. Camera nupțială are un acoperiș și poarta are un acoperiș: acesta este semnul că iubirea noastră pentru Dumnezeu și pentru aproapele rămâne neștiută, tot așa cum neștiut ne rămâne momentul în care părăsim lumea aceasta pentru a intra în odihna vieții veșnice. Creatorul nostru a vrut ca ziua morții să ne fie necunoscută ca să o credem mereu aproape. Cei șase coți ai camerelor nupțiale (traducerea latinească diferă de cea a Septuagintei numai în numărul plural al acestui termen: *thalami autem sex cubitorum erant hinc et inde*, „camerele nupțiale erau de șase coți de o parte și de cealaltă") amintesc de faptul că omul a fost creat în ziua a șasea și că, tot în acea zi, Domnul și-a încheiat lucrarea. Șase este un număr care simbolizează desăvârșirea. Înmulțind acest număr cu patru, câte Evanghelii sunt, se obține douăzeci și patru – la care se adaugă unitatea, pentru că prin unitate toată lucrarea omului este bună; în felul acesta se explică cei douăzeci și cinci de coți. ♦ Versetul 13 se încheie (cap. 8) cu secvența „și o poartă în fața unei porți" (în varianta latinească: *et ostium contra ostium*, în greacă: αὕτη πύλη ἐπὶ πύλην). O poartă se află față în față cu o altă poartă atunci când se trece direct dintr-o intrare exterioară într-una interioară. Când este vorba de cunoașterea lui Dumnezeu, prima poartă prin care trecem este credința, iar cea de-a doua este viziunea la care ajungem înaintând în credință. ♦ Versetul 14 (cap. 12) atestă înregistrarea unor dimensiuni diferite în Vulgata față de Septuaginta: traducerea latinească are *et fecit frontes per sexaginta cubitos, et ad frontem atrium portae undique per circuitum*, „și a făcut pilaștri de șaizeci de coți, iar lângă pilastru [a făcut] pridvorul porții, peste tot, de jur-împrejur";

aici termenul latinesc *frontes* este echivalentul gr. αιλαμ, „pridvor" (*vide supra*, nota la 40,6). Interpretarea pornește tot de la caracterul perfect al numărului șase, care amintește de ziua în care Dumnezeu și-a împlinit lucrarea (Gen. 1,31; 2,1). Dumnezeu i-a dat însă omului o Lege care are zece porunci: în felul acesta, din înmulțirea celor două numere se ajunge la numărul care simbolizează perfecțiunea bunelor făptuiri: *recte per sexaginta cubitos bonorum operum perfectio designatur*. Pilaștrii edificiului, a căror desăvârșire este sugerată de cei șaizeci de coți, sunt lucrări care se văd din exterior: pilaștri ai zidirii cerești sunt cuvintele împărțite prin predică, hrana dată celor flămânzi, hainele pentru cei ce suferă de frig, răbdarea în încercările grele. Frumusețea lucrărilor exterioare împodobește lăcașul lui Dumnezeu, care rămâne încă neștiut, în interior. Numai că acești pilaștri au în jurul lor un pridvor, pentru că făptuirile devin mărețe doar dacă mintea se deschide pentru a cuprinde iubirea cea mare (*quia in hoc magna sunt opera, si haec in mente dilatat amplitudo caritatis*). ♦ Iubirea (cap. 13), *quomodo lata est caritas*, este un subiect de meditație asupra căruia se oprește dintr-odată Grigore cel Mare. Povara pe care ne-o dă Dumnezeu este ușoară în momentul în care o purtăm în numele Lui și transformă orice suferință în dulceață pentru suflet: inima știe că în schimbul suferințelor trecătoare primește bucuriile veșnice. Există așadar un pridvor în fața pilaștrilor, este iubirea cea mare manifestată în perfecțiunea faptei. Expresia *undique per circuitum* (cap. 14) este interpretată ca o referire la amploarea iubirii și la profunzimea ei: dacă gura rostește cuvântul lui Dumnezeu fără ca inima să îl păstreze în ea, atunci pilastrul zidirii este fără pridvor în fața sa. ♦ Locul deschis al pridvorului (cap. 15), cel din fața porții (*ante faciem portae*), descrie un spațiu aflat dinaintea porții, nu în exterior, ci în interior, de vreme ce acest spațiu se întinde spre pridvorul porții dinăuntru. Din această perspectivă este interpretat numărul „cincizeci": acesta este un simbol al odihnei veșnice. Numărul șapte își datorează perfecțiunea faptului că reprezintă zilele Creației, desăvârșite cu ziua odihnei; înmulțit cu el însuși, numărul „șapte" ajunge la „patruzeci și nouă", la care se adaugă unitatea: perfecțiunea ființei omenești stă în contemplarea Celui Unic; prezența Lui face ca nimic să nu lipsească vieții și bucuriei noastre. Este motivul pentru care ne-a fost dat anul jubileului (*iubilaeus*), al cincizecilea, ca an de odihnă. Acest spațiu (cap. 16), întins pe cincizeci de coți, se află în fața pridvorului porții interioare. El simbolizează speranțele noastre, care – în căutarea odihnei veșnice – conduc sufletul până la pridvorul porții interioare. Pentru oameni, căutarea bunurilor cerești, a bucuriilor promise, a odihnei veșnice înseamnă o apropiere de pridvorul interior. Poarta este simbolul credinței (*vide supra*, comentariul la 40,3, Omilia II,1), pridvorul este simbolul iubirii, iar spațiul aflat în fața pridvorului porții interioare sugerează speranța. Fără aceste trei virtuți, omul nu poate intra în Împărăția cerească. ♦ Ferestrele din v. 16 (cap. 17) sunt indicate diferit în traducerea latinească și în cea grecească: *fenestras obliquas in thalamis*, „ferestre oblice în camerele nupțiale", față de θυρίδες κρυπταὶ ἐπὶ τὰ θεῖμ, „ferestre ascunse la încăperi"; textul ebraic pare să se refere la ferestre cu grilaj. Ferestrele oblice, așa cum sunt ele descrise de Grigore cel Mare, au în exterior o deschidere îngustă, care se lărgește în interior, lăsând să treacă lumina. Spiritele contemplative văd doar o geană de lumină adevărată, cu toate că dincolo de fereastră există un spațiu întins, de lumină. În contemplație se vede numai o frântură din veșnicie, dar aceasta sporește în sine, din iubire. Cum amploarea contemplației nu poate apărea în absența iubirii, ferestrele oblice din camerele nupțiale sau din spațiile alăturate se află în interior, nu în exterior. Ferestrele acestea se aflau (cap. 18) „și în pilaștrii care erau în interiorul porții, pretutindeni, de jur-împrejur" (*et in frontibus eorum quae erant intra portam undique per circuitum*). Imaginea simbolizează faptul că omul care își ține inima în el însuși (*qui cor intus habet*) primește lumina contemplației de jur-împrejurul său. Cel care se gândește la realitățile vizibile nu lasă să-i pătrundă în suflet lumina invizibilă (*dum sola uisibilia cogitantur, lumen inuisibile ad mentem non admittitur*). Cel aflat în contemplație se străduiește să se păstreze mereu în umilință, fără să se semețească pentru harul pe care l-a primit: de aceea ferestrele oblice simbolizează spiritele contemplative. Prin ele, lumina poate pătrunde, dar nu intră niciodată un fur. În afară de ferestrele din pilaștri, Iezechiel adaugă aici (cap. 20) că „erau, tot astfel, ferestre în pridvoare, de jur-împrejur, înăuntru" (*similiter autem erant et in uestibulis fenestrae per gyrum intrinsecus*). Lumina contemplației este un har de care se bucură membrii Bisericii, dar și cei care au în ei sclipirea dorinței de ajunge la cele mai înalte (*ad summa micant*): aceștia sunt ferestre oblice, dar nu cele din pilaștri (care îi simbolizează pe cei așezați de Biserică în poziții înalte), ci din pridvoare. ♦ Imaginea finicului (cap. 22), zugrăvit pe pilaștri (în traducerea latinească: *et ante frontes pictura palmarum*), este interpretată, într-o lungă tradiție a Antichității, ca însemn al premiului pentru o victorie. Ramurile de finic din mâna cuiva sunt semnul că a dobândit o victorie prin faptele sale. Finicul pictat pe pilaștri arată că acolo va fi locul bucuriei veșnice (*ibi enim uictoriae palma uidebitur, ubi iam sine fine gaudebitur*). Faptele pe care le vedem în lumea din jurul nostru pot fi făptuite deopotrivă de cei aleși sau de nevrednici, de aceea nu aduc finic adevărat, ci numai finic zugrăvit pe ziduri. Când cei aleși înfăptuiesc miracole, ei se lasă mânați de iubire, nu de orgoliu, ca nevrednicii: cei aleși știu că pentru faptele lor nu merită finic adevărat, ci numai finic zugrăvit. Finicul adevărat va fi acolo unde nu va mai fi înfruntare cu moartea (*ibi autem eis palma erit, ubi iam mortis contentio non erit*). Ori de câte ori suntem martorii unui miracol care este un semn, vedem nu victoria, ci numai imaginile victoriei (*non iam ipsam uictoriam, sed adhuc imagines uictoriae uidemus*).

40,17-19 Grigore cel Mare își construiește Omilia II,6 pe segmentul 40,17-19. Versetul 17 (cap. 2) înregistrează un termen aparte în traducerea latinească: *gazophylacia*, căruia îi corespunde în textul grecesc παστοφόρια (*vide supra*, nota la 40,17). Termenul se compune din verbul grecesc φυλάττειν, „a păzi" (*seruare*), și cuvântul împrumutat din limba persă *gaza*, care desemnează „bogățiile" (Pomponius Mela, 1,64, *apud* Chantraine, 1980, *ad loc.*, apropie termenul grecesc γάζα de persanul *ganğ*; latina a preluat termenul din limba greacă). „Camerele tezaurului" simbolizează inimile celor învățați, pline de bogățiile înțelepciunii și ale științei. Într-o altă interpretare, cel care trăiește după cuviință și predică plin de înțelepciune poate fi numit *gazophylacium* dintr-un edificiu spiritual, căci de pe buzele lui se revarsă bogățiile cerești. ♦ Încăperile care adăpostesc tezaurul (cap. 3) au totuși o pardoseală simplă (*pauimentum stratum lapide in atrium per circuitum*, „pardoseală făcută din piatră înspre pridvor, de jur-împrejur"). Pardoseala este semnul publicului umil care ascultă cuvintele înțelepților. Inimile lor sunt prinse între ele, ca dalele de piatră, în spațiul cuprinzător al iubirii, sugerat de pridvor. Sunt numiți „pietre" datorită credinței lor trainice, iar dispunerea lor alăturată este semnul coeziunii în umilință. ♦ Porțile acestei Biserici (cap. 4) sunt făcute din pietre sculptate, pentru că

oamenii al căror glas îl ascultăm pentru a intra în viaţa veşnică dau prin ei înşişi un exemplu al faptelor poruncite de Dumnezeu, de parcă ei le-ar avea în sine dăltuite în piatră. Pe de altă parte, arătând că ei trăiesc ceea ce spun, se dezvăluie ca nişte porţi, care lasă liberă calea, şi ca nişte porţi sculptate, care pun în viaţă ceea ce le spun altora. ♦ Aceste încăperi care adăpostesc tezaurul (cap. 5) sunt în număr de treizeci (*triginta gazophylacia in circuitu pauimenti*, „treizeci de camere de tezaur împrejurul pardoselii"). Numărul „zece" este un simbol al perfecţiunii, pentru că Legea s-a exprimat în zece porunci. Viaţa activă şi cea contemplativă se află alături în poruncile Decalogului, care impun iubirea faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele; pentru ca faptele să fie bine săvârşite în viaţa activă, iar sufletul să se înalţe prin viaţa contemplativă, învăţatul are nevoie de credinţa în Treime: de aceea camerele tezaurului sunt treizeci la număr. ♦ Precizarea (cap. 6) pe care o face profetul, că pardoseala se află de jur-împrejur (*pauimentum per circuitum*), la care adaugă plasarea camerelor de tezaur împrejurul pardoselii (*in circuitu pauimenti*), este interpretată de Grigore cel Mare ca simbol al reciprocităţii dintre camere şi pardoseală, astfel încât camerele sunt aşezate în intervalul pardoselii, iar pardoseala e aşternută în intervalul camerelor. Simbolistica este evidentă (*sine magno mysterio est*): cuvintele învăţătorilor se transformă, fiecare, într-o lecţie de viaţă şi o pavăză pentru cei ce le ascultă, tot aşa cum, pe de altă parte, cei care simt că au un public bun, care trăieşte după cuviinţă, progresând de la o predică la alta, se simt pe un teren stabil: învăţătorii se simt la adăpost atunci când privesc viaţa bine trăită a celor pe care îi îndrumă. ♦ Versetul 18 (cap. 8) este diferit în traducerea latinească faţă de Septuaginta: *et pauimentum in fronte portarum secundum longitudinem portarum erat inferius*, „şi pardoseala, în dreptul porţilor, era de lungimea porţilor, mai jos". Interpretarea lui Grigore cel Mare porneşte de la raportarea lungimii porţilor la spaţiul pe care erau construite porţile („lungimea" fiind aici o noţiune în plan orizontal): din această perspectivă, pardoseala avea lungimea porţilor şi se afla ceva mai jos decât ele. Lungimea pardoselii nu era diferită de cea a porţilor. Simbolistica pe care o extrage din aceste câteva elemente este următoarea: viaţa oamenilor de rând şi a învăţătorilor se aseamănă prin aceea că şi unii, şi alţii tind către Împărăţia cerească, având aceeaşi răbdare; vieţile lor sunt însă diferite, pentru că nu au aceleaşi preocupări. Lungimea pardoselii este deopotrivă cu lungimea porţilor pentru că speranţa şi credinţa sunt aceleaşi; pavimentul este însă mai jos, pentru ca oamenii de rând să recunoască meritele predicatorilor, mai înalte decât ale lor. ♦ Versetul 19 (cap. 16) are un final diferit în traducerea latinească: ...*centum cubitos ad orientem et ad aquilonem*, „...o sută de coţi spre răsărit şi spre miazănoapte"; la această deosebire adaugă detaliul identificării reperelor: prima poartă din acest verset (τῆς πύλης τῆς ἐξωτέρας) este „poarta de jos" (*portae inferioris*), în vreme ce a doua (τῆς πύλης τῆς βλεπούσης ἔξω) este înlocuită cu ...*atrii interioris*, „...al pridvorului dinăuntru". Dacă semnificaţia de aici a porţii este locul prin care se deschide accesul la cunoaşterea lui Dumnezeu, atunci poarta de jos (inferioară) este credinţa, iar pridvorul dinăuntru este contemplaţia. Dinaintea porţii inferioare se deschide un spaţiu larg, ca simbol al faptului că, sub ochii aproapelui, credinţa lucrează prin iubire. Pridvorul interior are şi el o faţadă (*habet quoque atrium interius frontem*), pentru că viaţa contemplativă se dezvăluie prin anumite semne. Numărul „o sută" este un simbol al desăvârşirii, fiind decada înmulţită cu ea însăşi.

Perfecţiunea numărului „o sută" sugerează un întreg, la a cărui împlinire este promisă viaţa veşnică – *vide* Mt. 19,29. Orientarea porţii (cap. 20) către răsărit şi către miazănoapte este interpretată prin echivalări etnice: răsăritul este spaţiul locuit de poporul lui Israel, şi, deopotrivă, simbolizat prin soarele dreptăţii care a răsărit din poporul acesta; dimpotrivă, nordul simbolizează neamurile, care au rămas vreme îndelungată în frigul necredinţei lor. Într-o altă interpretare (cap. 24), cele două puncte cardinale îi indică pe drepţi şi pe păcătoşi: cei drepţi s-au născut în lumina credinţei (răsăritul este semnul lor), iar păcătoşii şi-au lăsat inimile cuprinse de gheaţă, scufundându-se în noaptea păcatului (sunt simbolizaţi de miazănoapte). Bunăvoinţa lui Dumnezeu îi iartă însă pe cei ce se căiesc şi îi ridică la gloria perfecţiunii: de aceea, distanţa de o sută de coţi se întinde (în varianta latinească pe care o comentează Grigore cel Mare) atât înspre răsărit, cât şi înspre miazănoapte.

40,20-26 Omilia II,7 a lui Grigore cel Mare explică pericopa 40,20-26. Primul capitol are, ca în cele mai multe dintre omiliile lui, un caracter general: de data aceasta, atenţia lui se îndreaptă asupra termenilor care nu îşi păstrează sensul neschimbat de la un pasaj la altul şi, cu atât mai mult, nu au aceeaşi simbolistică. Primul exemplu pe care îl dă este *sol*, „soare", luat uneori în sens pozitiv, alteori în sens negativ; soarele este uneori un simbol pentru Domnul, alteori pentru cei ce L-au persecutat; „leul" poate fi o trimitere la tribul lui Iuda sau la figura diavolului. Observaţiile îi fuseseră prilejuite de finalul omiliei precedente (şi de cele de dinainte), în care interpreta poarta ca un simbol al lui Hristos sau al predicatorilor, sau al scrierilor sfinte, sau al credinţei; atunci când alte porţi sunt menţionate în textul sacru, înţelesurile pot fi altele. Descrierea din vv. 20-22 (cap. 2) reia detalii din versetele precedente. O poartă priveşte către miazănoapte atunci când un predicator care cunoaşte viaţa de păcate a unui om i se adresează şi îi deschide calea accesului la adevărul de dincolo. Despre această poartă se spune că ţine de pridvorul exterior: el reprezintă viaţa prezentă, în care toate acţiunile sunt împlinite cu trupul şi percepute cu simţurile; poarta este măsurată în lungime şi în lăţime, pentru că, dacă un păcătos este adus pe calea credinţei, cel care îl îndrumă îi măsoară progresul cu lungimea speranţei şi lăţimea iubirii. Aşa cum spusese şi într-o omilie precedentă (II,4, cap. 5), există trei categorii de oameni care duc o viaţă cuviincioasă: soţii fideli, cei ce se înfrânează şi predicatorii. În zidirea spirituală, aceşti oameni sunt camerele nupţiale, unde sufletul aflat în meditaţie se uneşte cu perechea sa cerească. Cele trei categorii de oameni nu s-au dezvăluit doar Bisericii neamurilor, ci ele există şi în Sinagogă: tocmai de aceea poarta zidirii cereşti are trei camere nupţiale de o parte şi alte trei de cealaltă. Numărul „cincizeci" (cap. 4) este simbolul odihnei, tot aşa cum anul jubiliar i-a fost dat poporului vechi pentru a se odihni. Numărul reprezintă în acest verset o lungime, pentru că la anul de odihnă nu se poate ajunge decât cu aşteptare răbdătoare. Imaginea cortului (*vide* Ex. 26,1) este marcată de prezenţa numărului „cincizeci": sunt zece scoarţe prinse laolaltă, având fiecare cincizeci de cheutori şi cincizeci de inele de aur în partea de sus. Celor cincizeci de coţi lungime le sunt puşi alături (cap. 5) douăzeci şi cinci de coţi lăţime: lăţimea este un simbol al iubirii pentru aproapele, iar faptele împlinite pentru el sunt dominate de cele cinci simţuri, multiplicate prin ele însele. ♦ Versetul 22 (cap. 6) prezintă în traducerea latinească o mică deosebire faţă de Septuaginta: nu menţionează finicul (gr. οἱ φοίνικες) alături de sculpturile porţii (*sculpturae*). Elementele enumerate

aici (ferestrele, pridvorul – *sic*, formă de singular – şi sculpturile) amintesc de poarta care dădea spre răsărit: ferestrele contemplaţiei, pridvorul umilinţei şi sculpturile faptelor bune. Poarta dinspre miazănoapte seamănă cu cea dinspre răsărit, semn că păcătoşii care se căiesc se îmbogăţesc cu virtuţi deopotrivă cu cei care sunt bogaţi pentru că s-au ferit să cadă în păcat. ♦ Cele şapte trepte (cap. 7) sunt semnul că intrarea în viaţa veşnică ne este deschisă de harul septiform al Duhului (*per sancti Spiritus septiformem gratiam*). Isaia (11,2-3) înşiră cele şapte forme pe care le ia Duhul, fie în mintea noastră, fie în corp: înţelepciunea (*sapientia*) şi înţelegerea (*intellectus*), sfatul (*consilium*) şi tăria (*fortitudo*), ştiinţa (*scientia*) şi pietatea (*pietas*), toate pline de frica de Domnul (*timor Domini*). ♦ Versetul 23 (cap. 10) este în traducerea latinească mai concentrat (şi, implicit, mai obscur) decât în Septuaginta: *et porta atrii interioris contra portam aquilonis, et orientalem*, „şi poarta pridvorului interior, în faţa porţii de miazănoapte şi [a celei] de răsărit". Grigore cel Mare înţelege versetul ca pe descrierea unei porţi (a pridvorului interior) aflate exact în faţa celei de miazănoapte şi celei de răsărit, astfel încât accesul se făcea în linie dreaptă. Distanţa (cap. 11) de la o poartă la alta măsura o sută de coţi. Numărul acesta, aşa cum arătasc în mai multe rânduri, este un număr perfect: de la pridvorul interior, omul parcurge o viaţă de perfecţiune pentru a ajunge la intrare. Poarta exterioară avea şapte trepte, după măsura fixată de providenţa divină; mulţi au intrat pe acolo, umili (*humiles*) din frică de Dumnezeu, generoşi (*misericordes*) din zel şi pietate, prudenţi (*discreti*) prin ştiinţă, liberi (*liberi*) prin forţa spiritului, circumspecţi (*cauti*) din chibzuială, prevăzători (*prouidi*) din cunoaştere, temperaţi (*maturi*) prin înţelepciune; prinşi însă de constrângeri felurite, ei se mulţumesc să se dedice activităţilor lumeşti, fără a mai privi către cele cereşti. Spaţiul (cap. 12) de strădanii în care sunt constrânşi să aştepte, de la poarta exterioară până la poarta interioară, are lungimea de o sută de coţi, pentru că aşteptarea îi face să progreseze în fiecare zi către perfecţiune. Calea de miazăzi (cap. 13) este cea a fervorii spirituale. Poarta de răsărit este a celor iniţiaţi în misterele credinţei şi care, fără a se lăsa atinşi de păcat, au ajuns la bucuriile tainice; poarta de miazănoapte este pentru cei care au pornit la drum în căldură şi lumină, dar au căzut în păcate, scufundându-se în întuneric şi frig: ei pot dobândi iertarea prin căinţă. Poarta de miazăzi, la rândul său, este poarta fervorii celor sfinţi, care, practicând virtutea în fiecare zi, pot ajunge mai aproape de misterele bucuriei interioare. Întrebarea pe care o formulează Grigore cel Mare în continuare e firească: pentru cele patru părţi ale lumii, zidirea din viziunea lui Iezechiel are numai trei porţi; edificiul este însă unul spiritual, nu material, iar Biserica are doar trei porţi, prin care se ajunge la bucuriile tainice (*ad secreta gaudia*): de răsărit pentru credinţă, de miazănoapte pentru speranţă, de miazăzi pentru iubire. ♦ Finicul (cap. 14) apare diferit în v. 26 în traducerea latinească şi în Septuaginta: *caelatae palmae*, „pomi de finic sculptaţi", faţă de gr. φοίνικες. Grigore cel Mare atrage atenţia că mai înainte fusese vorba de zugrăveli (*vide supra*, comentariul la v. 40,16: *pictura palmarum*), iar acum este o sculptură. Dăltuite, pietrele par să prindă relief. Finicul pictat sugera prezenţa miracolelor, în vreme ce sculptura simbolizează faptele bune care se oferă privirii. Finicii (cap. 15) sunt aşezaţi de o parte şi de cealaltă (*una hinc et altera inde*): cel din dreapta este semnul omului care nu se lasă cuprins de trufie de pe urma succesului; cel din stânga este semnul omului care nu se lasă descurajat de greutăţi.

40,27-38 Grigore cel Mare explică pericopa 40,27-38 în Omilia II,8. Versetul care lipseşte în totalitate din textul grecesc (v. 30) are, în traducerea latinească, următorul conţinut: *longitudine uiginti quinque cubitorum et latitudine quinque cubitorum, et uestibulum eius ad atrium exterius*, „în lungime de douăzeci şi cinci de coţi şi în lăţime de cinci coţi, şi pridvorul îi [era] lângă curtea exterioară"; Vulgata oferă un text care diferă doar prin segmentarea versetelor: *et uestibulum per gyrum longitudine... quinque cubitorum*; spre deosebire de Vulgata, textul citat de Grigore cel Mare include şi începutul versetului următor din Septuaginta. Poarta de la curtea interioară (cap. 2) nu este una dintre cele trei porţi interioare (*vide* Omilia II,7, cap. 10). Porţile sunt simboluri ale predicatorilor, Biserica fiind una singură, pentru Vechiul Testament şi pentru Noul Testament. Porţile au opt trepte, pentru că predică în acord cu harul septiform al Duhului (*sancti Spiritus septiformem gratiam concorditer praedicant*), anunţând însă treapta a opta, harul răsplăţii veşnice. Porţile exterioare sunt Părinţii din vechime, care ştiau să respecte poruncile Legii, îngrijindu-se de făptuirile poporului lui Israel. Porţile interioare sunt predicatorii Bisericii, care se îngrijesc de inimile discipolilor lor, prin învăţături spirituale. Pentru primele porţi se urcau şapte trepte (în număr egal cu zilele creaţiei), iar porţile interioare au opt trepte, pentru că în Noul Testament ziua a opta, ziua care urmează celei de odihnă, are caracter sacru. ♦ Ziua a opta (cap. 5) simbolizează în egală măsură ziua judecăţii veşnice şi a învierii. Grigore cel Mare citează Psalmul 6 (v. 2). Cei care ascultă predicile (cap. 11) sunt ca pridvoarele (*uestibula*) porţii, cu măsura de douăzeci şi cinci de coţi, ca semn al răbdării lor (ei aşteaptă a opta zi, cu credinţa în Treime, iar Treimea este Dumnezeu unic, adăugând astfel, în numărătoarea simbolică, unitatea la triplarea numărului opt). Poarta dinspre răsărit (cap. 13) poate fi un simbol al Domnului, cea de miazăzi poate simboliza poporul iudeu, cea de miazănoapte – neamurile convertite la credinţă. ♦ Versetul 38 (cap. 14) are un conţinut diferit în traducerea latinească: *et per singula gazophylacia ostium in frontibus portarum*, „şi pentru fiecare cameră de tezaur [era] o intrare în pilaştrii porţilor". Grigore cel Mare explicase mai înainte (Omilia II,6, cap. 1-2) că aceste camere unde se ţineau tezaurele erau un simbol al învăţaţilor, care păstrează bogăţiile cunoaşterii. Pilaştrii de la porţi sunt cuvintele şi faptele predicatorilor. Fiecare învăţat deschide mintea celor ce îl ascultă pentru cuvintele şi lucrările Părinţilor – de aceea există câte o intrare pentru fiecare cameră în pilaştrii porţilor. Partea finală a v. 38 (cap. 15) lipseşte în Septuaginta (putând fi o glosă): *ibi lauabant holocaustum*, „acolo spălau arderea-de-tot". Legămintele pe care le fac oamenii, temându-se de Dumnezeu, nu se transformă pe dată în ardere-de-tot, pentru că rămân impurităţi în gândurile lor, din cauza slăbiciunii omeneşti. Atunci când cuvintele învăţătorilor îi fac să înţeleagă învăţăturile Părinţilor, atunci când îşi înţeleg greşelile şi se căiesc, atunci ei spală arderea-de-tot, la intrarea pe poartă (*holocaustum in ostio portarum lauant*). Diferenţa (cap. 16) dintre sacrificiu (*sacrificium*) şi ardere-de-tot (*holocaustum*): orice ardere-de-tot este un sacrificiu, nu orice sacrificiu este o ardere-de-tot.

40,39-43 Pericopa 40,39-43 este cercetată de Grigore cel Mare în Omilia II,9. Poarta interioară (cap. 2) este pentru noi Noul Testament, iar poarta exterioară este Vechiul Testament. Cele două mese aflate de o parte şi de cealaltă simbolizează statornicia credinţei şi a vieţii (*fides et uita*) şi faptul că, în iubirea faţă de aproapele, se cuvine să ne păstrăm răbdarea şi bunătatea (*patientia et benignitas*). Cele patru mese din pridvorul

aici (ferestrele, pridvorul – *sic*, formă de singular – și sculpturile) amintesc de poarta care dădea spre răsărit: ferestrele contemplației, pridvorul umilinței și sculpturile faptelor bune. Poarta dinspre miazănoapte seamănă cu cea dinspre răsărit, semn că păcătoșii care se căiesc se îmbogățesc cu virtuți deopotrivă cu cei care sunt bogați pentru că s-au ferit să cadă în păcat. ♦ Cele șapte trepte (cap. 7) sunt semnul că intrarea în viața veșnică ne este deschisă de harul septiform al Duhului (*per sancti Spiritus septiformem gratiam*). Isaia (11,2-3) înșiră cele șapte forme pe care le ia Duhul, fie în mintea noastră, fie în corp: înțelepciunea (*sapientia*) și înțelegerea (*intellectus*), sfatul (*consilium*) și tăria (*fortitudo*), știința (*scientia*) și pietatea (*pietas*), toate pline de frica de Domnul (*timor Domini*). ♦ Versetul 23 (cap. 10) este în traducerea latinească mai concentrat (și, implicit, mai obscur) decât în Septuaginta: *et porta atrii interioris contra portam aquilonis, et orientalem*, „și poarta pridvorului interior, în fața porții de miazănoapte și [a celei] de răsărit". Grigore cel Mare înțelege versetul ca pe descrierea unei porți (a pridvorului interior) aflate exact în fața celei de miazănoapte și celei de răsărit, astfel încât accesul se făcea în linie dreaptă. Distanța (cap. 11) de la o poartă la alta măsura o sută de coți. Numărul acesta, așa cum arătase în mai multe rânduri, este un număr perfect: de la pridvorul interior, omul parcurge o viață de perfecțiune pentru a ajunge la intrare. Poarta exterioară avea șapte trepte, după măsura fixată de providența divină; mulți au intrat pe acolo, umili (*humiles*) din frică de Dumnezeu, generoși (*misericordes*) din zel și pietate, prudenți (*discreti*) prin știință, liberi (*liberi*) prin forța spiritului, circumspecți (*cauti*) din chibzuială, prevăzători (*prouidi*) din cunoaștere, temperați (*maturi*) prin înțelepciune; prinși însă de constrângeri felurite, ei se mulțumesc să se dedice activităților lumești, fără a mai privi către cele cerești. Spațiul (cap. 12) de strădanii în care sunt constrânși să aștepte, de la poarta exterioară până la poarta interioară, are lungimea de o sută de coți, pentru că așteptarea îi face să progreseze în fiecare zi către perfecțiune. Calea de miazăzi (cap. 13) este cea a fervorii spirituale. Poarta de răsărit este a celor inițiați în misterele credinței și care, fără a se lăsa atinși de păcat, au ajuns la bucuriile tainice; poarta de miazănoapte este pentru cei care au pornit la drum în căldură și lumină, dar au căzut în păcate, scufundându-se în întuneric și frig: ei pot dobândi iertarea prin căință. Poarta de miazăzi, la rândul său, este poarta fervorii celor sfinți, care, practicând virtutea în fiecare zi, pot ajunge mai aproape de misterele bucuriei interioare. Întrebarea pe care o formulează Grigore cel Mare în continuare e firească: pentru cele patru părți ale lumii, zidirea din viziunea lui Iezechiel are numai trei porți; edificiul este însă unul spiritual, nu material, iar Biserica are doar trei porți, prin care se ajunge la bucuriile tainice (*ad secreta gaudia*): de răsărit pentru credință, de miazănoapte pentru speranță, de miazăzi pentru iubire. ♦ Finicul (cap. 14) apare diferit în v. 26 în traducerea latinească și în Septuaginta: *caelatae palmae*, „pomi de finic sculptați", față de gr. φοίνικες. Grigore cel Mare atrage atenția că mai înainte fusese vorba de zugrăveli (*vide supra*, comentariul la v. 40,16: *pictura palmarum*), iar acum este o sculptură. Dăltuite, pietrele par să prindă relief. Finicul pictat sugera prezența miracolelor, în vreme ce sculptura simbolizează faptele bune care se oferă privirii. Finicii (cap. 15) sunt așezați de o parte și de cealaltă (*una hinc et altera inde*): cel din dreapta este semnul omului care nu se lasă cuprins de trufie de pe urma succesului; cel din stânga este semnul omului care nu se lasă descurajat de greutăți.

40,27-38 Grigore cel Mare explică pericopa 40,27-38 în Omilia II,8. Versetul care lipsește în totalitate din textul grecesc (v. 30) are, în traducerea latinească, următorul conținut: *longitudine uiginti quinque cubitorum et latitudine quinque cubitorum, et uestibulum eius ad atrium exterius*, „în lungime de douăzeci și cinci de coți și în lățime de cinci coți, și pridvorul îi [era] lângă curtea exterioară"; Vulgata oferă un text care diferă doar prin segmentarea versetelor: *et uestibulum per gyrum longitudine... quinque cubitorum*; spre deosebire de Vulgata, textul citat de Grigore cel Mare include și începutul versetului următor din Septuaginta. Poarta de la curtea interioară (cap. 2) nu este una dintre cele trei porți interioare (*vide* Omilia II,7, cap. 10). Porțile sunt simboluri ale predicatorilor, Biserica fiind una singură, pentru Vechiul Testament și pentru Noul Testament. Porțile au opt trepte, pentru că predică în acord cu harul septiform al Duhului (*sancti Spiritus septiformem gratiam concorditer praedicant*), anunțând însă treapta a opta, harul răsplății veșnice. Porțile exterioare sunt Părinții din vechime, care știau să respecte poruncile Legii, îngrijindu-se de făptuirile poporului lui Israel. Porțile interioare sunt predicatorii Bisericii, care se îngrijesc de inimile discipolilor lor, prin învățături spirituale. Pentru primele porți se urcau șapte trepte (în număr egal cu zilele creației), iar porțile interioare au opt trepte, pentru că în Noul Testament ziua a opta, ziua care urmează celei de odihnă, are caracter sacru. ♦ Ziua a opta (cap. 5) simbolizează în egală măsură ziua judecății veșnice și a învierii. Grigore cel Mare citează Psalmul 6 (v. 2). Cei care ascultă predicile (cap. 11) sunt ca pridvoarele (*uestibula*) porții, cu măsura de douăzeci și cinci de coți, ca semn al răbdării lor (ei așteaptă a opta zi, cu credința în Treime, iar Treimea este Dumnezeu unic, adăugând astfel, în numărătoarea simbolică, unitatea la triplarea numărului opt). Poarta dinspre răsărit (cap. 13) poate fi un simbol al Domnului, cea de miazăzi poate simboliza poporul iudeu, cea de miazănoapte – neamurile convertite la credință. ♦ Versetul 38 (cap. 14) are un conținut diferit în traducerea latinească: *et per singula gazophylacia ostium in frontibus portarum*, „și pentru fiecare cameră de tezaur [era] o intrare în pilaștrii porților". Grigore cel Mare explicase mai înainte (Omilia II,6, cap. 1-2) că aceste camere unde se țineau tezaurele erau un simbol al învățaților, care păstrează bogățiile cunoașterii. Pilaștrii de la porți sunt cuvintele și faptele predicatorilor. Fiecare învățat deschide mintea celor ce îl ascultă pentru cuvintele și lucrările Părinților – de aceea există câte o intrare pentru fiecare cameră în pilaștrii porților. Partea finală a v. 38 (cap. 15) lipsește în Septuaginta (putând fi o glosă): *ibi lauabant holocaustum*, „acolo spălau arderea-de-tot". Legămintele pe care le fac oamenii, temându-se de Dumnezeu, nu se transformă pe dată în ardere-de-tot, pentru că rămân impurități în gândurile lor, din cauza slăbiciunii omenești. Atunci când cuvintele învățătorilor îi fac să înțeleagă învățăturile Părinților, atunci când își înțeleg greșelile și se căiesc, atunci ei spală arderea-de-tot, la intrarea pe poartă (*holocaustum in ostio portarum lauant*). Diferența (cap. 16) dintre sacrificiu (*sacrificium*) și ardere-de-tot (*holocaustum*): orice ardere-de-tot este un sacrificiu, nu orice sacrificiu este o ardere-de-tot.

40,39-43 Pericopa 40,39-43 este cercetată de Grigore cel Mare în Omilia II,9. Poarta interioară (cap. 2) este pentru noi Noul Testament, iar poarta exterioară este Vechiul Testament. Cele două mese aflate de o parte și de cealaltă simbolizează statornicia credinței și a vieții (*fides et uita*) și faptul că, în iubirea față de aproapele, se cuvine să ne păstrăm răbdarea și bunătatea (*patientia et benignitas*). Cele patru mese din pridvorul

dinăuntru (cap. 3) erau menite jertfelor pentru arderile-de-tot (şi, deopotrivă, pentru sacrificii, care sunt cuprinse generic în „arderile-de-tot" – *vide supra*, comentariul la 40,38, finalul Omiliei II,8); păcatul şi încălcarea se deosebesc prin faptul că păcatul este o faptă rea (*peccatum est mala facere*), în vreme ce *delictum* este omiterea faptei bune (*bona derelinquere*); păcatul stă în faptă, încălcarea este în gând (*peccatum in opere est, delictum in cogitatione*). ♦ Versetul 42 (cap. 5) aduce imaginea pietrelor tăiate din care erau construite mesele de jertfă (*...mensae... de lapidibus quadris extructae*). Aceste pietre tăiate sunt un simbol al celor sfinţi, a căror viaţă arată un curaj statornic, în ceasurile de bucurie şi în cele de încercare. O piatră tăiată, cubică, este stabilă, oricum ar fi întoarsă. Dimensiunile meselor din v. 42 sunt înregistrate diferit în traducerea latinească şi în Septuaginta: în vreme ce în varianta grecească mesele sunt dreptughiulare (lăţimea de un cot şi jumătate şi lungimea de doi coţi şi jumătate), textul pe care îl interpretează Grigore cel Mare (cap. 9-11), în acord cu Vulgata, indică mese pătrate: *Longitudine unius cubiti et dimidii. Et latitudine cubiti unius et dimidii. Et altitudine cubiti unius*, „în lungime, un cot şi jumătate. Şi în lăţime, un cot şi jumătate. Şi în înălţime, un cot". El revine la o simbolistică expusă deja în Omiliile II,2 (cap. 15); 3 (cap. 11); 8 (cap. 11): lungimea raportată la durata speranţei, iar lăţimea, la amploarea iubirii. Lungimea de un cot şi jumătate sugerează că Părinţii şi învăţătorii au încercat să pătrundă în intimitatea speranţei prin viaţa lor virtuoasă, care este desăvârşită după măsura omenească, dar imperfectă prin raportare la misterele divine. De aceea au atins mărimea de un cot în sine, dar nu şi în Dumnezeu. Mesele au lăţimea (cap. 10) de un cot şi jumătate pentru că inimile celor sfinţi cuprind o iubire desăvârşită în perspectivă omenească. Pe aproapele lor îl iubesc în întregime, în măsură de un cot, pentru că îl pot vedea. Pe Dumnezeu Îl iubesc din tot sufletul, dar nedesăvârşit, pentru că nu Îl pot vedea: de aceea este doar o jumătate de măsură, o jumătate de cot. Înălţimea meselor (cap. 11) este de un cot. Înălţimea celor sfinţi reprezintă credinţa lor în ceea ce nu le este vizibil. Înălţimea meselor este de un singur cot pentru că una singură este credinţa, şi la Părinţii Vechiului Testament, şi la cei ai Noului Testament. ♦ Versetul 42 (cap. 12) se încheie cu secvenţa (uşor diferită în latină faţă de Septuaginta): *super quas ponunt uasa in quibus immolatur holocaustum et uictima*, „pe care pun vasele în care este jertfită arderea-de-tot şi victima". Interpretarea lui Grigore cel Mare se sprijină pe echivalarea *uasa*, „vase", chiar dacă înţelesul (susţinut şi de gr. τὰ σκεύη) se referă mai degrabă la „unelte", „ustensile". Vasele sacre sunt un simbol al inimilor credincioşilor; *vide* şi Fp. 9,15. Bordura de o palmă (cap. 13) îi prilejuieşte lui Grigore cel Mare un elogiu al mâinii omeneşti; măsura de o palmă este cuprinsă între degetul mare şi cel mic, la maxima lor deschidere, iar simbolul este cel al punerii alături, în conlucrare, a unui element important şi a unuia mărunt. Bordura însăşi este numită *labia*, „buze", iar imaginea se transferă într-un cadru fabulos, în care buzele învăţătorilor dobândesc palmă, degete, pentru a capta cu totul atenţia celor care îi ascultă şi a-i îndemna să făptuiască deopotrivă lucruri însemnate, dar şi lipsite de importanţă, care nu trebuie trecute cu vederea. Bordurile acestea (cap. 15) sunt răsfrânte în interior (*interius sunt reflexa*). Marginile mesei sunt îndoite spre interior atunci când învăţătorii, în tăcerea meditaţiei, îndreaptă asupra sinelui ceea ce le-au spus altora, cercetând dacă predica lor a fost bine spusă. Cercetarea aceasta se cuvine să privească ansamblul predicii, nu doar părţi ale ei: de aceea marginile sunt răsfrânte „de jur-împrejur" (*per circuitum*).

40,44-47 Ultima (II,10) dintre omiliile pe care Grigore cel Mare le-a scris pentru a explica profeţiile lui Iezechiel este construită pe pericopa 40,44-47. Textul latinesc este obscur, aşa cum fusese şi segmentul folosit în Omilia II,9. Sadduk (cap. 15), în varianta latinească *Sadoch*, este interpretat etimologic: *Latine dicitur iustus*, „latineşte înseamnă cel drept". Levi, celălalt nume propriu care apare în versetul 46, este tradus în latină prin *assumptus*, „cel pus deoparte", „asumat". Slujitorii Domnului (cap. 16) sunt cei care citesc, care predică, îşi dăruiesc bunurile materiale şi spirituale. Dimensiunile exemplare ale curţii (cap. 17-18) se lasă intrepretate ca semn al perfecţiunii, atât în planul aşteptării răbdătoare (cei o sută de coţi ai lungimii), cât şi în planul amplorii iubirii (cei o sută de coţi ai lăţimii). Numărul „o sută" era în sine un simbol al perfecţiunii, ca multiplicare prin sine a decadei poruncilor Legii. Curtea aceasta (*atrium*), parte a edificiului spiritual, este ansamblul popoarelor de credincioşi (*amplitudo fidelium populorum*). Virtuţile unui popor credincios se măsoară într-un spaţiu pătrat (*in quadrum*), pentru că fiecare credincios care se dedică exerciţiului vieţii active are deopotrivă dimensiunea vieţii contemplative, el crede, iubeşte şi nădăjduieşte (*credit, amat et sperat*). Spaţiul pătrat al curţii (cap. 18) este un simbol al virtuţilor cardinale: credincioşii se arată a fi prudenţi (*prudentes per intellegentiam*), puternici (*fortes in aduersitatibus*), drepţi (*iusti in operatione*), cumpătaţi (*temperantes a uoluptatibus*). Altarul (cap. 19) se află în faţa edificiului (*et altare ante faciem templi*); templul este, pentru Grigore cel Mare, poporul credincios (*fidelis populus*); în felul acesta, altarul este sufletul celor care duc o viaţă cuviincioasă (*et quid est altare Dei, nisi mens bene uiuentium?*).

44,1-3 În ultima sa omilie dedicată profetului Iezechiel (Omilia XIV), Origen explică pericopa 44,1-3. Poarta închisă (cap. 1) este una dintre porţile pe care Iezechiel le descrie relatând viziunea Templului. Aceasta rămâne închisă pentru că este poarta pe care intră şi iese Dumnezeu; mai este însă un motiv pentru ca ea să nu fie niciodată deschisă: mai-marele va sta acolo şi va mânca pâine. (Editorul omiliilor lui Origen observă, nota 1 p. 436, tema constantă a Scripturii ca o carte închisă şi încuiată, a cărei cheie este Hristos; în *Comentariul la Psalmii 1-25*, Origen trimite la câteva pasaje importante pentru această temă: Apoc. 3,7, Ex. 28,36 şi Apoc. 3,7-8; 5,1-5, Is. 29,11-12, Lc. 11,52). Poarta închisă (cap. 2) este una singură, pentru că există realităţi neştiute pentru toate făpturile, pe care unul singur le cunoaşte (*uni tantummodo nota*). Aceasta este poarta exterioară, care deschide realităţile de dincolo de lume, care nu sunt alcătuite din corp şi materie (*quae extramundanas res et incorporeas et, ut ita dicam, immateriales aperit*). Este o poartă închisă pentru că prin ea intră şi iese numai Dumnezeu: El iese pentru a se face cunoscut celui ales, „mai-marelui". Mai-marele porţii închise este, în interpretarea lui Origen, Mântuitorul, cel care mănâncă pâine, care închide poarta împreună cu Tatăl, care Se hrăneşte cu hrană spirituală (*vide* In. 4,34). Fiecare dintre noi (cap. 3) îşi cere „pâinea cea de toate zilele" (*panem cotidianum*; *vide* Mt. 6,11) şi nu primeşte nici aceeaşi pâine, nici aceeaşi măsură de pâine (*non eundem nec eiusdem mensurae accipit*). Domnul ne dă însă „pâinea cea vie" (*panem uiuentem*; *cf.* In. 6,51).

SUZANA

Traducere, introducere şi note de FLORICA BECHET

Introducere la Suzana

Povestea Suzanei conţine scurta, dar îngrozitoarea experienţă de viaţă a unei foarte bune şi iubitoare evreice, Suzana, fiica lui Chelkias. Fără intervenţia, în ultima clipă, a tânărului Daniel, ea ar fi fost omorâtă pentru un păcat pe care nu-l făptuise. Această poveste, în linii mari aceeaşi, ni s-a transmis atât într-un text grecesc mai vechi, numit convenţional al Septuagintei (şi notat în traducerea noastră LXX), cât şi în traducerea, posterioară, a lui Theodotion (notată Θ). Cele două versiuni greceşti se deosebesc una de alta în foarte multe locuri. Dar, pentru că versiunea lui Theodotion, la Daniel, a înlocuit textul Septuagintei în creştinismul timpuriu până într-atât încât nici un manuscris al cărţii lui Daniel din Septuaginta nu a fost publicat înainte de 1772, majoritatea traducerilor şi ediţiilor acestei cărţi iau ca text de bază sau ca punct de plecare textul lui Theodotion.

Deşi povestea este scurtă, atât în LXX, cât şi la Theodotion, personajele principale şi evoluţia lor sunt bine desenate, intriga este simplă şi directă, cu suspans crescător şi cu rezolvare venită pe neaşteptate. Povestea este o bine închegată împletire a trei dintre cele mai importante şi universale elemente care-l fascinează pe om: Dumnezeu, păcatul trupesc şi moartea.

I. Povestea şi textul: comparaţie între LXX şi Theodotion (Θ)

Deosebirea între cele două traduceri este cât se poate de limpede. Mai neclar este motivul acestei deosebiri. În contrast cu celelalte adaosuri la Daniel, în care deosebirile între LXX şi Θ sunt minime, în Suzana acestea sunt considerabile. Se pare însă că exegeţii au fost cu mult mai frapaţi de asemănări decât de deosebiri. De multe ori, cele două texte nu pot fi citite în paralel, pentru a observa cum îşi corespund, deoarece fiecare text conţine versete întregi care lipsesc din celălalt. Θ conţine numeroase „plusuri" (vv. 11, 15-18, 20-21, 24-27, 31b, 36b, 39, 41b, 46-47, 49-50, 63). Unele dintre acestea îmbunătăţesc dezvoltarea logică a naraţiunii; mai mult, nu puţine dintre ele sporesc caracterul dramatic şi tensiunea povestirii. Versetul 52a

din LXX a fost probabil şters de Θ. Versetele 30 şi 62 trebuie să fi fost condensate de Θ (sau, mai degrabă, de autorul acelei *Vorlage* semitice pe care ar fi folosit-o Theodotion); iar ultimul verset din LXX a fost complet transformat de Θ.

Codexul Chisianus 87, publicat la Roma în 1772, este, pentru textul Suzanei, ca şi pentru cel al lui Daniel, singura autoritate manuscrisă a LXX. Această recensiune reprezintă textul scurt al tradiţiei greceşti. Cum primele cinci versete ale textului sunt literalmente identice cu varianta lui Theodotion şi cum o potrivire asemănătoare între cele două recensiuni nu se regăseşte nicăieri în altă parte, se poate presupune că în codicele Chisianus s-a împrumutat începutul lui Theodotion (de aceea ele nu figurează nici în ediţia Rahlfs). Se presupune, de asemenea, că versetul 2 începea cu câteva observaţii referitoare la cei doi judecători. E posibil ca legenda populară iniţială să nu fi avut epilog şi fiecare să fi tras concluzia dorită. Theodotion, a cărui recensiune este mai lungă, pare să se fi servit de unele tradiţii orale care circulau printre evrei, pentru a amplifica şi a remania textul LXX.

În pofida acestor modificări, intriga rămâne, în esenţă, aceeaşi. Inevitabil, există deosebiri de detaliu. Dar cea mai importantă deosebire este una de accent: în Θ, Daniel apare drept o figură cu mult mai proeminentă decât în LXX.

Cele două traduceri au în comun şaizeci de versete, dar numai aproximativ 23% din textul lor au o corespondenţă totală (vv. 29, 33-34, 40, 48, 52, 57-58) ori semnificativ parţială (vv. 5b, 10a, 22b, 23a, 36a, 41a). Paralelele de conţinut (nu de expresie) nu sunt prea numeroase (vv. 46-47, 49-50, 63). Ebraismele sunt cu mult mai uzuale în Θ.

De bună seamă, asemenea deosebiri au ridicat mai multe probleme: 1) Dacă LXX este cea mai veche traducere, atunci Θ nu este decât o *recensiune* sau reeditare a LXX, sau este o *traducere separată* a unui presupus text semitic? 2) Dacă Θ este o traducere separată a unei *Vorlage* semitice, a fost acest prototip acelaşi şi pentru LXX? 3) Prototipul unic era în aramaică sau în ebraică? Este extrem de greu de răspuns la aceste întrebări. Comparaţia dintre cele două texte relevă deosebiri suficient de mari pentru a putea presupune că avem de-a face cu două traduceri separate care pleacă de la două texte semitice similare, dar nu identice. În acest caz, putem oare explica existenţa unor părţi care corespund *ad litteram*?

În afara celor două variante greceşti mai există patru versiuni în siriacă: versiunea siro-hexaplară (care reproduce textul LXX), o a doua versiune publicată în *Polyglotta* lui Walton (care urmează, destul de aproape, textul lui Theodotion), o a treia versiune publicată în *Polyglotta*, destul de deosebită de celelalte, şi o a patra versiune, din care Lagarde a oferit câteva extrase: *Libri Veteris Testamenti Apocryphi Syriace*, Leipzig, 1861, pp. 132 *sqq.* Originalul – consideră, între alţii, M. Delcor – este ebraic (a se vedea argumentul lui καί introductiv, care corespunde ebraicului *waw* consecutiv, dar şi multe expresii idiomatice ebraice).

II. Caracterul canonic al cărţii Suzanei

Se mai pune şi întrebarea cum de a intrat Suzana în canonul creştin al Vechiului Testament, dar nu şi în cel ebraic? O explicaţie, plauzibilă: Suzana nu a făcut niciodată parte din canonul ebraic, ci a fost scrisă direct în greacă şi, în mod eronat, a fost ataşată cărţii canonice a lui Daniel.

Alţi savanţi explică această situaţie prin faptul că Suzana a fost, la un moment dat, respinsă de rabini deoarece contrazice o *halakhah* din *Mişnah* – *cf.* Zeitlin (1950, p. 236) şi Hoenig (*IDB*, *s.v.* „Susanna").

O altă explicaţie ar fi că povestea Suzanei a fost văzută ulterior ca o introducere nepotrivită la cartea canonică a lui Daniel, fundalul povestirii fiind diferit, iar Daniel fiind prezentat foarte sumar.

Plauzibilă este şi părerea lui Hipolit (I), care crede că vechii evrei au respins cartea deoarece arunca o lumină nefavorabilă asupra anumitor aspecte ale vieţii poporului ales. Este şi părerea lui David M. Kay, care afirmă, nuanţând: „The story would not be popular with elders; and it was elders who fixed the canon" (*APOT*, p. 642).

Un lucru e sigur: Suzana nu este citată ca parte a Scripturii de nici un scriitor evreu din vechime. Nici unul dintre adaosurile la Daniel nu este folosit de Flavius Iosephus, posibil pentru că nu existau în vremea lui (cca 93-94 d.H.) sau, mai degrabă, pentru că acestea circulau ca poveşti independente ori nu existau în manuscrisele greceşti pe care le avea la dispoziţie Flavius Iosephus. Nici Aquila nu include Suzana în traducerea grecească a Bibliei ebraice care i se datorează.

Cea mai veche citare a Suzanei apare la Irineu al Lyonului (cca 140-202) în *Aduersus Haereses* (PG, VI, 1054). În listele întocmite de Părinţii Bisericii şi de Concilii, printre cărţile canonice nu este citat decât Daniel. Pe de altă parte, nu se cunoaşte nici o reţinere de ordin creştin în privinţa Suzanei, până la scrisoarea lui Iulius Africanus şi Origen. Problema este reluată mai târziu, de către Porfir (233-304), în *Aduersus Christianos* XII, apoi de Rufinus şi Ieronim.

III. Limba originară în cartea Suzanei

Nu există nici o dovadă externă că Suzana greacă este traducerea unui text semitic. Am arătat că nu există nici un element care să trimită la adaosurile la Daniel nici în scrierile de la Marea Moartă (papirii de la Qumran), nici la autori antici ca Flavius Iosephus, Origen sau Aquila. Dintre adaosuri, numai Suzana a pătruns în lucrările Părinţilor şi numai în versiunea Tetraplară a lui Origen. Totuşi, în secolul al XIX-lea, savanţi precum Moses Gaster au descoperirit urme ale adaosurilor la Daniel în lucrări evreieşti din secolele al X-lea şi al XI-lea, datorate lui Iosippon şi Ierahmeel (*cf.* Gaster, 1894, pp. 280-290, 312-317), numai că despre amintitele lucrări s-a demonstrat că sunt traduceri medievale ale versiunilor greceşti şi latine ale Suzanei (*cf.* Lévi, 1933, pp. 157-171).

S-au propus unele dovezi interne ale existenţei unui prototip semitic pentru Suzana, chiar dacă este imposibil de spus dacă aceasta a fost tradusă din ebraică sau din aramaică. Exegeţii au arătat că LXX şi, mai ales, Θ sunt, în general, atât de simple şi de clare încât ar fi putut fi traduse în ebraică cu mult mai uşor decât alte lucrări greceşti. Traducerea Suzanei în ebraică este uşurată de mulţimea propoziţiilor care încep prin conjuncţia καί „şi" (într-un procent mult mai mare decât în alte cărţi ale Vechiului şi Noului Testament), urmată imediat de verb, construcţie foarte asemănătoare cu construcţia cu *waw* consecutiv din ebraica biblică. La acestea se adaugă mai multe ebraisme/aramaisme, cum ar fi: expresii idiomatice semitice, precum καὶ ἐγένετο, „şi a fost [aşa]/s-a întâmplat" (ebr. *wa-'ihī*) – vv. 7, 15, 19, 28 din Θ, ἰδοῦ, „iată!" (ebr. *hinnēh*) – vv. 13 şi 44 din LXX, vv. 20 şi 43 din Θ, şi altele, folosirea unor radicale greceşti cu sensuri diametral opuse – v. 11 Θ, „să se împreuneze cu ea" (συγγενέσθαι αὐτῆς) şi v. 30 Θ, „rudele ei" (συγγενεῖς αὐτῆς), folosirea articolului hotărât cu vocativul – v. 42 Θ (ʼΟ θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης) şi v. 48 Θ (οἱ υἱοὶ Ισραηλ).

Mai sugestive pentru posibila, dar incerta existenţă a unui prototip semitic sunt deosebirile dintre LXX şi Θ, care pot proveni din redarea diferită a aceluiaşi text semitic:

- v. 23: LXX κάλλιον δὲ με μὴ πράξασαν..., „E mai bine ca, fără s-o fac..."; Θ αἱρετόν μοί ἐστιν μὴ πράξασαν..., „E de preferat pentru mine ca, fără s-o fac...";
- v. 53: LXX καὶ τὸν μὲν ἀθῷον κατέκρινας, τοὺς δὲ ἐνόχους ἠφίεις, „şi pe cel fără vină îl osândeai, iar pe cei vrednici [de osândă] îi lăsai slobozi"; καὶ τοὺς μὲν ἀθῴους κατακρίνων ἀπολύων δε τοὺς αἰτίους, „osândindu-i pe cei fără vină, iar celor vinovaţi dându-le drumul".

Cele mai semnificative mărturii au fost considerate încâlcitele expresii greceşti care ar dovedi neînţelegerea prototipului semitic. Astfel, v. 10 are κατανενυγμένοι περὶ αὐτῆς, *litt.* „străpunşi în privinţa ei"; se presupune că traducătorul grec a confundat verbul ebraic *H̲LH*, „a fi bolnav/a boli (din dragoste)", cu *LH*, „a fi rănit".

Pe de altă parte, nu putem trece peste un contraargument la care au făcut apel atât comentatorii antici (precum Iulius Africanul), cât şi cei moderni (E.B. Pusey, A.H.H. Kamphausen): este vorba de paronomază. Textul grec prezintă mai multe jocuri de cuvinte (vv. 54-55: ʽΥπὸ σχῖνον... σχίσει σε μέσον, „Sub un pom de fistic... te va despica pe mijloc"; vv. 58-59: ʽΥπὸ πρῖνον... πρίσαι σε μέσον, „Sub un stejar... să te taie pe mijloc"), iar jocul de cuvinte ar pleda pentru scrierea cărţii Suzanei direct în greacă.

IV. Originea poveştii Suzanei. Istoricitate şi datare

Comentatorii moderni şi-au pus întrebări în legătură cu istoricitatea poveştii Suzanei încă din anul 1770 (J.D. Michaelis). În general, aceasta a fost negată, socotindu-se că nu avem de-a face decât cu una dintre numeroasele povestiri care circulau în epoca elenistică. Deja Iulius Africanus se îndoia de istoricitatea acestui capitol din Daniel. Între altele, el nu admitea că evreii exilaţi în Babilon ar fi putut avea drept de viaţă şi de moarte asupra compatrioţilor lor. Se pare totuşi că dispariţia regalităţii le conferise şefilor diverselor comunităţi evreieşti – probabil după luptă înverşunată – mai multă importanţă.

Trecem în revistă unele dintre cele mai aparte interpretări. Johann G. Eichborn şi Gustav Jahn consideră Suzana „o ficţiune morală". La începutul secolului XX, Suzana a fost considerată „un mit istoricizat", personajul feminin fiind zeiţa fecioară Phryne (Karl Fries), Fata Lebădă (Wolfgang Schultz) sau zeiţa soarelui (Ernest Siecke). Este totuşi posibil – afirmă Delcor – ca povestea să aibă la origine evenimente reale.

Cu mai multă justificare, alţi savanţi, între care Fritzsche (1851, p. 185), văd în Suzana o poveste legendară şi apocrifă prin care este descris *modus operandi* şi, în consecinţă, nimicirea unei cunoscute perechi de falşi profeţi adulteri, Ahab ben Qolaiah şi Ţidkiyah ben Maaseyah, menţionaţi în Ier. 29,21-23 TM. Iar la versetul 28, Ieremia spunea că exilul va mai dura şi

e cazul să se planteze grădini şi să li se mănânce roadele. Delcor e de părere că, plecând de la acest text, autorul Suzanei a născocit grădina de agrement, plantată cu tot felul de copaci, aflată lângă casa lui Ioakim, care joacă un rol atât de important în povestire. Chiar şi lui Origen (*Epistula ad Africanum*) şi Ieronim (*Commentarium ad Ieremia*) le era cunoscută următoarea poveste relatată în Talmudul Babilonian (*Sanhedrin* 93a):

După ce se purtaseră ca nişte smintiţi în Israel şi săvârşiseră adulter cu soţiile vecinilor lor, cei doi s-au dus la fiica lui Nabucodonosor (alte surse ebraice, care relatează aceeaşi poveste, vorbesc de soţia lui Nabucodonosor, Semiramis). Iar Ahab i-a spus: „Dumnezeu a zis: «Lasă-te în voia poftelor lui Ahab!»". Fata s-a dus şi i-a spus regelui. Acesta a sfătuit-o ca, dacă cei doi vin încă o dată, să-i trimită la el. Ceea ce s-a şi întâmplat. Regele i-a întrebat cine le-a spus să facă acest lucru, iar ei i-au răspuns că au fost trimişi de Dumnezeu. Atunci regele le-a spus că i-a consultat pe Anania, Misail şi Azaria, care i-au spus că un asemenea lucru este interzis. Cei doi s-au semeţit, pretextând că şi ei sunt profeţi, la fel ca Anania, Misail şi Azaria, dar lor li se arată Dumnezeu, pe când celorlalţi, nu. Atunci, regele a vrut să-i pună la încercare, aşa cum îi pusese şi pe cei trei tineri (este vorba de proba cuptorului încins). Ticăloşii au protestat, spunând că acuzatorii lor sunt trei, pe când ei nu sunt decât doi. Regele le-a îngăduit să-şi aleagă pe cine vor ei, care să le fie alături. Cei doi l-au ales pe Iosua, marele preot. Preotul a fost chemat şi a fost aruncat împreună cu cei doi în cuptorul aprins. Numai veşmintele lui Iosua cântau.

Comentatorii care consideră istoria Suzanei o poveste apocrifă despre nimicirea lui Ahab şi Ţidkiyah recurg la argumente *ex silentio*: faptul că, în cartea Suzanei, bătrânii nu sunt numiţi, putând fi astfel uşor identificaţi cu falşii profeţi libidinoşi, iar în unele tradiţii ebraice Suzana apare ca soţie sau fiică de rege. Numai că bătrânii din cartea Suzanei nu sunt profeţi, ci judecători. În plus, această teorie nu explică cea de-a treia parte a Suzanei, rolul lui Daniel în poveste.

Cum vedem, sunt dificil de stabilit cea mai veche formă a poveştii Suzanei în LXX şi data apariţiei ei. Ar putea fi ulterioară compunerii cărţii lui Daniel. În schimb, se cunosc destul de bine stadiile postbiblice ale acesteia. Versiunea samariteană vorbeşte despre fiica marelui preot Amram, de pe muntele Gerizim, acuzată pe nedrept de păcate trupeşti de către doi peţitori respinşi. Tatăl ei reuşeşte să demonstreze perfidia ticăloşilor, care sunt omorâţi (*cf.* Gaster, 1925-1928, pp. 199-210). Bernard Heller a arătat că Daniel a fost exclus automat ca salvator al fiicei lui Amram, deoarece samaritenii nu puteau avea drept erou un personaj biblic, după vremurile lui Ioşuah ben Nun, menţionat în cărţile biblice scrise după Pentateuh.

Povestea Suzanei apare şi în opera lui Iosippon, din secolul al X-lea, numai că toate numele personajelor sunt schimbate. Eroina se numeşte Anna, soţia lui Hannaneh, preot trimis la Roma de Herodes Agrippa al II-lea (56-100 d.H.); numele eroului este Nahman şi este pus de rege să cerceteze trei înţelepţi. O formă ebraică a Suzanei, care corespunde în chip miraculos cu Θ, poate fi găsită în opera lui Ierahmeel din secolul al XI-lea, iar Lévi a demonstrat că această poveste se bazează pe Vulgata latină.

Probabil că unul dintre cele mai târzii stadii ale evoluţiei poveştii Suzanei este versiunea falaşică. Conform acestui text, provenit de la vechea comunitate ebraică de rasă neagră din Etiopia, Suzana era fiica unui rege şi văduva unui rege (combinând astfel două tradiţii ebraice contradictorii). Trei dintre peţitorii acesteia, respinşi, pun la cale s-o acuze de păcat trupesc. Tânăra urma să fie lapidată, când îngerul Mihail i-a venit în ajutor sub chipul unui muritor. Despărţindu-i pe cei trei acuzatori, Mihail le-a pus fiecăruia, în faţa unui juriu format din tatăl fetei şi şaptezeci şi şapte de regi, aceleaşi întrebări: „Unde ai văzut-o pe Suzana păcătuind cu trupul?" şi „În ce moment al zilei se petrecea acest lucru?". La prima întrebare răspunsurile au fost: „Sub un smochin", „În palat" şi „În odăile femeilor" şi nici ora la care s-a petrecut fapta nu s-a potrivit. Scăpată de la moarte, Suzana este răsplătită fiind încoronată regină.

Astfel, caracterul de legendă sau poveste apocrifă al Suzanei se potriveşte mai degrabă evoluţiei poveştii şi istoriei de după versiunile greceşti decât fazelor de dinaintea acestora.

Teoria care susţine că Suzana era, la origine, o lucrare polemică fariseică, datând din secolul I d.H., care ataca procedurile judiciare şi teoria saduceilor (*cf.* Brüll, 1877, pp. 1-69) încă mai are adepţi. Argumentele lui Brüll se bazează pe bine cunoscute dovezi istorice referitoare la conflictele dintre farisei şi saducei şi la faptul că aceştia se despărţeau categoric în interpretarea legislaţiei mozaice din Deut. 19,18-21. Saduceii acţionau strict după principiul din v. 21: „Ochiul tău să nu aibă milă de el: viaţă pentru viaţă, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, mână pentru mână, picior pentru picior", în timp ce fariseii puneau accentul pe intenţia acuzatorului, aşa cum apare în vv. 18-19: „[dacă se dovedeşte că] martorul nedrept a adus mărturie nedreaptă şi a stat împotriva fratelui său, atunci voi să faceţi

împotriva lui după cât de netrebnic s-a purtat el împotriva fratelui său și să-l alungi pe cel rău dintre voi". Între farisei se află și Simeon ben Șatah, cumnatul regelui Alexander Ianneus (104-78 î.H.) și om al legii, și fiul acestuia, acuzat pe nedrept de crimă capitală și care – conform legendei – i-a cerut tatălui său să lase legea să-și desfășoare cursul, adică să îngăduie ca el să fie omorât, pentru ca acuzatorii săi să pățească la fel și să fie omorâți. Prin aceasta, tatăl și fiul voiau să scoată în evidență îngrozitoarea nedreptate ce se ascundea în interpretarea saduceică a pedepsei.

Așadar, după Brüll, povestea Suzanei reprezenta un argument narativ în sprijinul părerilor fariseului Simeon ben Șatah cu privire la problema falșilor acuzatori. Ea întărește: (1) necesitatea interogării bătrânilor cu scepticism, grijă și inteligență; (2) pedepsirea falșilor acuzatori în acord cu intențiile lor față de cel acuzat, mai degrabă decât cu soarta de care a avut parte acuzatul. Teoria lui Brüll a fost susținută de C.J. Ball, J.T. Marshall, D.M. Kay și W.O.E. Oesterley. Cu toate acestea, teoria prezintă o seamă de puncte slabe: judecata lui Daniel nu este fără cusur – conform procedurii judiciare, publicul ar fi trebuit să cunoască toate amănuntele tehnice implicate de pilda poveștii (*cf.* Pfeiffer, 1952, p. 452).

În secolul trecut, Gedeon Huet (1912, pp. 277-284) a sugerat că Suzana aparține genului literar al poveștilor populare, ilustrând motivul popular al copilului înțelept care intervine și îndreaptă o hotărâre nedreaptă, temă întâlnită și în *O mie și una de nopți* (Poveștile lui Sinbad), și în varianta mongolă a *Tronului lui Vikramaditya* (regele legendar din cetatea indiană Uijain). Teoria lui Huet a fost revizuită de propriul ei autor (în 1917) și de Walter Baumgartner, care a luat în considerare mai multe povești folclorice vechi și a arătat că, deși eroul povestirii este adesea un copil, nu este neapărat nevoie să aibă această vârstă, existând multe exemple în care el este fie un bătrân, fie un rege, fie chiar o femeie care acționează ca un judecător înțelept. Suzana ar fi fost la origine o poveste profană, rezultatul combinației dintre două motive folclorice: 1) judecătorul înțelept; 2) tema „Genovevei", și anume „the widespread tale of the chaste wife falsely accused and repudiated, generaly on the word of a rejected suitor" (*cf.* „Genevieve, Genoveva", *Enciclopaedia Britannica*, 11th ed., XI, p. 594), motivul legendei medievale (probabil de origine celtică – secolul al VIII-lea) a Genovevei, cu multiple forme în folclorul întregii Europe, dar și cu forme literare (cum ar fi, între altele, piesa lui Ludwig Tieck *Leben und Tod der heiligen Genoveva* sau lucrarea lui Mihail Sadoveanu *Genoveva de Brabant*) sau muzicale (opera *Genoveva* de Robert Schumann). Mai recent, mulți alți savanți, între care Pfeiffer și Eissfeldt, împărtășesc părerea lui Baumgartner, socotind, la origine, povestea Suzanei o poveste seculară, posibil creată în afara comunității ebraice, dar integral ebraizată, căpătând în cele din urmă o puternică și distinctă turnură etnică și religioasă iudaică.

V. Elementele religioase ale poveștii

Chiar dacă, la origine, Suzana a fost o poveste populară laică, cam în vremea traducerii ei în greacă a căpătat un caracter profund religios. Se face aluzie la Dumnezeu sau este direct menționat în text în 64 de versete. De fapt, cu excepția celor doi ticăloși, toată lumea din poveste îl pomenește pe Dumnezeu: naratorul (vv. 5, 9, 44, 45 Θ și v. 62 LXX), Daniel (vv. 53, 55, 59), sfatul bătrânilor (v. 50), părinții Suzanei și rudele ei (v. 63), adunarea (v. 60) și, bineînțeles, Suzana însăși, care se teme de Dumnezeu (vv. 2, 23), se încrede în El (v. 35), I se roagă (v. 42) și astfel este izbăvită. Nu este doar o simplă coincidență faptul că numai bătrânii ticăloși nu pronunță numele Domnului. Chiar aceasta era problema lor: nu țineau seama de Dumnezeu (*cf.* v. 9).

Cu excepția celor răi, întreaga comunitate evreiască pare religioasă. Există un puternic simț al identității etnice și mândria apartenenței la un anumit grup, astfel trebuind interpretate cuvintele lui Daniel: „Sămânță a lui Canaan și nu a lui Iuda" (v. 56 Θ) și „așa le făceați fiicelor lui Israel și ele, de teamă, se împreunau cu voi; dar o fiică a lui Iuda n-a răbdat ticăloșia voastră" (v. 57 Θ). Suzana însăși era „cu frică de Domnul; iar părinții ei erau [oameni] drepți și o învățaseră pe fiica lor după Legea lui Moise" (vv. 2-3 Θ). De două ori sunt citate sau parafrazate scripturile ebraice (vv. 5 și 53 Θ). Legea lui Moise era privită cu mare respect și, lucru și mai important, era urmată cu strictețe; bunăoară comunitatea ebraică socotea mărturia mincinoasă (v. 62 Θ), ca și adulterul (v. 41 Θ), drept păcate capitale. Comunitatea ura vărsarea de sânge (*cf.* vv. 48-49) și se bucura de izbăvirea unui nevinovat (v. 60) și de pedepsirea celui ticălos (vv. 61-62).

Iată așadar cum o poveste la origine profană și noniudaică ajunge să fie saturată de elemente religioase iudaice.

VI. Scopul poveştii

Cei care caută noima compunerii acestei poveşti se împart în două grupuri. După unii, povestea a fost scrisă cu un scop didactic. Pentru ceilalţi însă, povestea nu are mai multă valoare didactică decât au cele *O mie şi una de nopţi*. Desigur, povestea conţine, împletite, cel puţin două teme folclorice, dar aceasta nu exclude învăţătura morală care se degajă din ea, şi anume: Providenţa nu-l părăseşte pe cel acuzat pe nedrept. Unii exegeţi au văzut în poveste şi un scop juridic, aceasta fiind – cum am arătat –, în viziunea lor, un pamflet politic compus de farisei şi îndreptat împotriva saduceilor. S-a pretins şi că Suzana ar reflecta epoca unui anume ben Zakkai, identificat în Talmud cu Johanan ben Zakkai (cca 80 d.H.), care examina cu cea mai mare grijă depoziţia martorilor în procesele de crimă; când un martor declara că omorul s-a comis sub un smochin, acesta voia tot felul de detalii legate de copac şi de culoarea fructelor lui. În acest caz, povestea Suzanei ar trebui plasată la sfârşitul secolului I d.H., dacă nu mai târziu, ceea ce e destul de puţin probabil.

Alcătuită, la început, pentru a face plăcere prin farmecul şi drama sa intrinsecă, povestea Suzanei a ajuns probabil să facă parte dintr-o variantă semitică a lui Daniel, cel puţin în momentul traducerii ei în Septuaginta. Chiar dacă alte poveşti de la începutul lui Daniel (cap. 1–6) puteau avea o existenţă anterioară separată (Pfeiffer, 1952, pp. 766-769), Suzana nu este câtuşi de puţin compatibilă cu acestea, în forma lor actuală, astfel încât pare să reprezinte o intruziune sau o adăugire mai târzie.

Aşa cum arată în versiunea sa greacă, povestea pare a fi plasată greşit, dacă este citită imediat înaintea capitolului 1 al textului canonic (ca în Θ, *Vetus Latina*, versiunile coptă, etiopiană şi arabă) sau după Dan. 12 (ca în LXX, versiunea siro-hexaplară şi Vulgata). Chiar dacă, la origine, povestea Suzanei preceda Dan. 1 (în cel mai vechi text grecesc al lui Daniel, Papirusul 967 – poate un manuscris al LXX –, Suzana este plasată înainte de Dan. 1) şi servea drept introducere la Daniel, unde eroul nu era pe atunci decât un adolescent (*cf.* v. 45), aceasta tot pare substanţial diferită de celelalte poveşti din Dan. 1–6. Un singur exemplu: Daniel însuşi nu este menţionat înaintea versetului 45 şi, cu siguranţă, nu este eroul poveştii Suzanei: eroina este Suzana. În LXX, Daniel este puţin mai mult decât o reprezentare a tinereţii sensibile şi idealiste. Mai mult, plasarea fizică în Suzana este complet diferită de a celorlalte poveşti: incidentul are loc în Babilon, dar nu la curtea regelui, ca în celelalte poveşti din Daniel, ci în zona suburbană sau la ţară. Şi mai important este faptul că, în povestea Suzanei, comunitatea ebraică lasă impresia că este independentă şi că se conduce singură, având chiar dreptul de a-i executa pe călcătorii de lege. Însă lucrul cel mai important, în contrast cu poveştile din Dan. 1–6, este că aici comunitatea ebraică apare neameninţată – cu alte cuvinte, asupra evreilor nu se face nici o presiune să părăsească religia strămoşească sau să venereze alţi dumnezei.

Roderick A.F. McKenzie acceptă originile laice şi folclorice ale Suzanei, dar observă şi că povestea se potriveşte bine cu alte poveşti din Dan. 1–6 prin faptul că înfăţişează intervenţia divină atunci când un martir condamnat este salvat de la moarte, categoria femeilor fiind adăugată celei a bărbaţilor şi a copiilor. Evident că nu toată lumea poate fi de acord cu această potrivire, primii care au negat-o fiind rabinii, care au ajuns la concluzia că Suzana nu poate face parte din canon.

VII. Locul poveştii şi data compunerii

Este imposibil să se stabilească exact de când datează Suzana (Pfeiffer, 1952, p. 449). Savanţii din zilele noastre consideră că plasarea poveştii în Babilon nu este originară; astfel, ei stabilesc că povestea Suzanei este de provenienţă palestiniană. Concluzia îi aparţine lui McKenzie, care mai degrabă afirmă decât dovedeşte că povestea provine de la o comunitate evreiască cu mult mai izolată de influenţele greceşti decât una din Egipt, lucru care ar indica sudul Palestinei.

Nu se poate stabili cu destulă certitudine un *terminus a quo* pentru poveste, deşi e posibilă perioada persă, perioadă în care comunitatea ebraică din Palestina se bucura de independenţă şi autoguvernare moderată şi în care religia ei nu era ameninţată din afară. Drept *terminus ad quem* este stabilită de către toţi comentatorii, de la Blundau la Plöger, data traducerii greceşti a cărţii lui Daniel din LXX (probabil, cu destulă aproximaţie, în jurul anului 100 î.H.).

VIII. Alte versiuni vechi

Exceptând versiunea siro-hexaplară şi a celei mai vechi ediţii din *Vetus Latina*, toate versiunile vechi ale cărţii lui Daniel se bazează pe recensiunea lui Theodotion, şi nu pe LXX. Acelaşi lucru ar trebui spus şi despre Suzana: Peşitta siriacă, versiunea coptă (atât în dialectul sahidic din sud, cât şi în cel bohairic din nord), cea etiopiană, Vulgata, varianta arabă şi cea armeană sunt reproduceri literale ale textului Θ, nu ale LXX, şi contribuie prea puţin la explicarea textului. Numai versiunile siriace oferă variante interesante, deşi secundare.

Florica Bechet

Suzana

LXX	Θ
[1-5]	1 Şi era un bărbat care locuia în Babilon, iar numele lui era Ioakim.

Între multele poveşti pe care înţelepciunea ebraică le-a creat pentru a slăvi anumite virtuţi şi a le arăta credincioşilor răsplata pe care Dumnezeu o rezervă acelora care, încercaţi, îi rămân credincioşi, cea a Suzanei, deşi între cele mai scurte, este considerată cea mai delicată, realistă şi emoţionantă (Bernini, 1984, p. 307). S-a discutat mult despre adevărul istoric şi despre datarea povestirii Suzanei. Însă toate opiniile au dovedit că sunt criticabile. S-a încercat şi să se stabilească învăţătura centrală a întregii poveşti, dar şi în această privinţă opiniile sunt împărţite şi toate prezintă şi aspecte mai puţin convingătoare (*vide* Introducere la Suzana).

1-5 Aceste versete lipsesc din LXX. În continuare, LXX prezintă o recensiune mai scurtă a textului originar.

1 „locuia în Babilon": poate în timpul exilului (*cf.* 4Rg. 24,10-12), poate şi după aceea, deoarece în Babilon sau în alte regiuni ale imperiului pers rămăseseră oameni din popor şi din familii vestite (*cf.*, de exemplu, Zah. 6,9-14). Despre descrierea Babilonului, bazată pe descrierile antice şi pe mărturiile arheologice, *cf.* note Dan. 4,30. ♦ „Ioakim" era un nume destul de comun. În orice caz, purtătorul acestui frumos nume evreiesc (gr. Ιωακιμ, ebr. *Yᵉhōyāqīm*, „Dumnezeu va statornici") nu trebuie identificat cu Ioakim, marele preot evreu din vremea Iuditei (*cf.* Idt. 4,6-8.14; 15,8). N-ar trebui să fie identificat nici cu regele iudeu Ioakim (Yehoiakhin, Iechonias) – aşa cum o fac Hipolit, Iulius Africanus şi alţi scriitori antici – care a fost luat rob în Babilon de către Nabucodonosor şi a fost eliberat din închisoare mai târziu (*cf.* 4Rg. 24,15; 25,27), nici cu Ioakim, tatăl acestuia, chiar dacă, după 2Par. 36,5-7, şi el ar fi fost luat prizonier în Babilon (*cf.* Bright, 2000, pp. 324-327).

2 „Suzana": gr. Σουσαννα, *Susanna*, apare ca nume de persoană în Noul Testament, dar nu în Vechiul Testament (*cf.* Lc. 8,3; 1Par. 2,31-35 are numele de persoană masculin); este numele ebraic al crinului, *ṣōṣannāh* (*cf.* Gen. 2,1-2,16; 2Par. 4-5; Cânt. 2,2; Os. 14,5 şi în special în Psalmi: 45,1; 60,1; 80,1), conform obiceiului de a da femeilor nume de plante, precum *Tamar*, *Cassia*; acest nume de floare, care evocă prospeţimea şi frumuseţea miresei din Cântarea Cântărilor, trebuie pus în legătură cu însuşi conţinutul poveştii şi nu este exclus să aibă o valoare simbolică. ♦ „Chelkias": un foarte popular nume

ebraic, Hilᵉqīyāhū, „partea mea este *YHWH*": este numele a cel puţin nouă personaje biblice, în afara celui al tatălui Suzanei; după Hipolit (12), Chelkias era preotul care a găsit cartea Legii în casa Domnului, când regele Iosias poruncise să se purifice Sfânta Sfintelor (*cf.* 4Rg. 22,10; 2Par. 34,14); tot Hipolit spune că fratele Suzanei era profetul Ieremia, care rămăsese laolaltă cu cei duşi în robie la Babilon, apoi, ajungând în Egipt şi profeţind la Tafnai, fusese lapidat. După el, din Suzana s-ar fi născut Iechonias, prin urmaşii căruia viţa din care se trage Mântuitorul a rămas pură: intenţia lui Hipolit este de a demonstra că se trecea astfel „de la o sămânţă dreaptă la altă sămânţă dreaptă". Această genealogie este cu totul fantezistă, numele Chelkias fiind extrem de comun; cu toate acestea, identitatea personajelor este admisă de mulţi autori antici, precum Clement Alexandrinul (*Stromate*, 1,21,120), Ieronim şi câţiva rabini.
3 „o învăţaseră... după Legea lui Moise": precizarea nu este numai un elogiu adus părinţilor Suzanei, ci redă şi idealul unei familii religioase iudaice; Hipolit (13) comentează aici că „după rodul adus de ei se recunoaşte cu uşurinţă pomul".
4 „Şi Ioakim era foarte bogat": un asemenea înalt standard de viaţă era posibil pentru evreii exilaţi în Babilon (*cf.* Ier. 29,5, unde Ieremia îi sfătuieşte pe evreii exilaţi în Babilon: „Clădiţi case şi locuiţi în ele, sădiţi grădini şi mâncaţi din roadele lor"); conform mentalităţii patriarhale, bogăţia era un semn al binecuvântării lui Dumnezeu (*cf.* Iov 1,3; Idt. 8,7). ♦ „grădină", gr. παράδεισος: împrumut din persa veche (*pairidaēza*, „grădină" sau „parc"), cuvânt intrat mai târziu în ebraica biblică sub forma *pardēs* (*cf.* 2Ezd. 8 = Neemia 2,8; Ecl. 2,5; Cânt. 4,13). În LXX, παράδεισος e folosit şi pentru a desemna Grădina Edenului (Gen. 2-3), iar în cărţile intertestamentare (*cf.* Ps. Sol. 14,2) şi în Noul Testament (Lc. 23,43; 2Cor. 12,3) desemnează şi lăcaşul veşnic al celor drepţi. ♦ „cel mai de vază": comparativul ἐνδοξότερον are valoare de superlativ; altă formă a binecuvântării divine pentru omul virtuos (*cf.* Iov 1,3).
5 „fuseseră numiţi judecători": *cf.* Ier. 29,21-23; era un vechi obicei israelit de a avea în fiecare oraş judecători inferiori (reprezentând o adevărată instituţie, un fel de consiliu municipal) care rezolvau problemele mai puţin importante ivite între concetăţenii lor (*cf.* Deut. 19,12; 21,3-8); în timpul exilului, o asemenea instituţie a rămas în vigoare (*cf.* Ier. 29,1; Iez. 8,1; 14,1; 20,1). Probabil că şi după aceea coloniile iudaice rămase în imperiul pers au păstrat acest drept. Hipolit (13), alături de Iulius Africanus, îşi pune întrebarea cum de evreii, robi în Babilon, aveau libertatea de a se întruni, iar răspunsul este dat de Origen în *Epistula ad Africanum*, 13, de unde aflăm şi motivul pentru care cartea Suzanei, deşi nu figura printre cărţile sfinte ale evreilor, a fost acceptată de Biserică. ♦ „bătrâni": Bernini e de părere că termenul pare să indice mai degrabă îndatorirea de judecători a celor doi, decât vârsta lor (*cf.* Deut. 19,12; Rut 4,4-12); dar în tribunalele mesopotamiene, bătrânii jucau un rol important, atât în vremea lui Hammurabi, cât şi în perioada neobabiloniană, ceea ce pare să relativizeze părerea lui Bernini. ♦ „Stăpânul" (δεσπότης): titlu onorific rezervat lui Dumnezeu (*cf.* Dan. 3,37) şi frecvent în textele din Noul Testament (*cf.* Lc. 2,29; Fapte 4,24 etc.). ♦ „A venit nelegiuire dinspre Babilon... îndrumători ai poporului": deşi nu este foarte sigur, se pare – potrivit mai multor exegeţi, între care Moore şi Bernini – că aici se face aluzie la Ier.

LXX

.... 6 şi, din alte cetăţi, au venit pricini în faţa lor.

7-8 Aceştia, văzând o femeie distinsă la înfăţişare, femeia unui frate al lor dintre fiii lui Israel, pe nume Suzana, fiica lui Chelkias, nevasta lui Ioakim, pe când se plimba, în amurg, prin grădina bărbatului ei, şi dorind-o,

Θ

2 Şi şi-a luat femeie, pe nume Suzana, fiica lui Chelkias, frumoasă foarte şi cu frică de Domnul;
3 iar părinţii ei erau drepţi şi o învăţaseră pe fiica lor după Legea lui Moise.
4 Şi Ioakim era foarte bogat, şi avea o grădină în vecinătatea casei lui; şi la el se adunau iudeii, pentru că era cel mai de vază dintre toţi.
5 În anul acela fuseseră numiţi judecători doi bătrâni din rândul poporului; despre aceştia a grăit Stăpânul: „A venit nelegiuire dinspre Babilon, de la bătrânii judecători, care treceau drept îndrumători ai poporului."
6 Aceştia stăteau adesea în casa lui Ioakim şi veneau la ei toţi cei care se judecau.
7 Şi se-ntâmpla că, atunci când poporul se îndepărta, la amiază, Suzana ieşea şi se plimba prin grădina bărbatului ei.

29,21-23, unde sunt menţionaţi, printre deportaţii din Babilon, doi falşi profeţi care, pe de o parte, vorbeau în numele Domnului, iar pe de altă parte, făptuiau nelegiuirea adulterului; totuşi, pasajul ca atare nu există în Biblie.
6 Acest verset se deosebeşte total în cele două variante: LXX are „şi, din [multe – Papirul 967] alte cetăţi, au venit pricini în faţa lor", în timp ce Θ numeşte casa lui Ioakim drept locul în care cei doi bătrâni împărţeau dreptatea; de fapt, în general, judecăţile se ţineau la poarta cetăţii (*cf.* Deut. 21,3-8); Vetus Latina şi varianta etiopiană au „la el".
7 „Şi se-ntâmpla că" (Θ): gr. καὶ ἐγένετο, redarea grecească standard a ebr. *wᵉyihī*, „şi a fost/s-a întâmplat"; la fel la vv. 15, 19 şi 28. Faptul că o versiune greacă mai recentă,

LXX

9 şi-au abătut mintea şi şi-au întors
ochii, de n-au [mai] privit către Cer,

Θ

8 Şi cei doi bătrâni priveau la ea, în
fiecare zi, cum ieşea şi se plimba, şi
au fost cuprinşi de poftă pentru ea.
9 Şi şi-au abătut mintea şi şi-au
întors ochii, de n-au [mai] privit

---

cum este Θ, are atâtea ebraisme, în timp ce mai vechea LXX nu are, dovedeşte – după unii – existenţa unui text de bază semitic, care a stat la baza traducerii; este posibil însă ca acest număr mare de ebraisme să ilustreze efortul lui Theodotion de a arhaiza textul. ♦ „când poporul se îndepărta, la amiază": era, de fapt, ora obişnuită a mesei de prânz (*cf.* v. 13).

8 „au fost cuprinşi de poftă pentru ea": *litt.* „erau cu dorinţă (gr. ἐπιθυμία) pentru ea"; folosirea substantivului ἐπιθυμία cu un sens peiorativ, aici şi în vv. 14 şi 56 din Θ, ca şi folosirea verbului corespunzător, ἐπιθυμέω, cu un sens neutru în v. 15 din Θ, reprezintă probabil traducerea unui original semitic în care sunt folosite mai multe rădăcini (*vide* Introducerea şi Daubney, 1906, p. 134); variantele bohairică, siriacă şi etiopiană adaugă aici „în grădină". ♦ În vv. 7-8 din LXX nu există nici o menţionare – aşa cum se face în v. 6 din Θ – a faptului că bătrânii, în mod regulat, împărţeau dreptatea în casa lui Ioakim (a se vedea însă v. 28 din Θ) sau că o vedeau mereu pe Suzana; totuşi, vv. 7-8 din LXX se potrivesc cu v. 28 din LXX, unde se poate interpreta că cei doi bătrâni locuiau într-o altă cetate decât Ioakim şi că împărţeau judecata în sinagogă (Moore, 1977, p. 96; textul grec are συναγωγήν, pe care noi l-am tradus, etimologic şi neutru, prin „adunare", dar instituţia sinagogii este deja menţionată în inscripţii aramaice şi greceşti din perioada elenistică – *cf.* Ecl. 8,10 şi nota *ad loc.*), nu, ca în v. 28 din Θ, în casa lui Ioakim. Cât priveşte poftele bătrânilor, Hipolit (14) comentează arătând că evreii se ruşinau de această întâmplare, motiv pentru care au scos-o din Scriptură, deoarece „ei nu recunoşteau iconomia (οἰκονομία) Domnului. Dar Sfintele Scripturi creştine nu ascund nimic şi povestesc tot, cu sinceritate, atât faptele drepte, cât şi nelegiuirile, pentru ca şi unele şi celelalte să fie pildă pentru credincioşi". ♦ Hipolit are şi o interpretare simbolică: Suzana ar fi chipul Bisericii, iar soţul ei, Ioakim, cel al lui Iisus; grădina de lângă casa lor ar înfăţişa comunitatea sfinţilor, sădiţi precum pomii roditori, în mijlocul Bisericii; cei doi bătrâni ar fi cele două neamuri care uneltesc împotriva Bisericii, neamul celor circumcişi şi cel al păgânilor, iar cuvintele „judecători, doi bătrâni din rândul poporului" înseamnă că aceştia „au puterea şi porunca în lume şi fac judecăţi nedrepte împotriva celor drepţi". Spionajul bătrânilor este interpretat (15) ca spionare zilnică şi răutăcioasă supraveghere a Bisericii de către cei care vor să aducă împotriva ei mărturii mincinoase (*cf.* Gal. 2,4). La vremea când scrie Hipolit (sec. III d.H.), persecuţia era încă recentă şi putea reîncepe oricând; de semnalat că printre prigonitori sunt enumeraţi şi evreii (*cf.* Iustin, *Dialogi*, 16, 47, 93, 95 etc.; *Martyr. Polyc.*, 12,2; *Acta Pionii*, 3; Origen, *Contra Cels.*, 6,27).

9 „către Cer": către Dumnezeu; în scrierile biblice târzii se evită în diverse moduri folosirea numelui lui Dumnezeu (*cf.* Dan. 4,23.31.34; Rom. 1,18; Lc. 5,18; iar în Evanghelia după Matei „împărăţia Cerului" înlocuieşte „împărăţia lui Dumnezeu").

LXX

nici nu şi-au [mai] amintit de drep-
tele judecăţi.
10-11 Şi erau amândoi [cu inima]
străpunsă după ea, dar nici nu şi-au
dezvăluit unul altuia [gândul] rău
pe care i-l puseseră; nici femeia nu
a aflat acest lucru.
12 Şi, când mijeau zorii, venind [ei],
se ascundeau unul de altul, grăbin-
du-se care să o vadă cel dintâi şi
să-i vorbească.
13-14 Şi, iată, aceasta se plimba ca de
obicei şi unul dintre bătrâni venise,
şi iată, cel de-al doilea se-nfăţişă [şi
el] şi vorbi către celălalt, zicând: „De
ce-ai venit aşa de dimineaţă fără să
mă iei şi pe mine?"; şi şi-au mărtu-
risit unul altuia, fiecare, chinul său.
[15-18]

Θ

către Cer, nici nu şi-au [mai] amin-
tit de dreptele judecăţi.
10 Şi erau amândoi [cu inima] stră-
punsă după ea şi nu-şi împărtăşiseră
unul altuia chinul lor, 11 pentru că
se ruşinau să-şi mărturisească pofta
că voiau să se împreuneze cu ea.
12 Şi pândeau cu jind în fiecare zi
s-o vadă.
14 [Apoi], întorcându-se, s-au dus în
acelaşi loc şi, vrând şi unul şi altul să
ştie pricina, şi-au mărturisit dorinţa;
şi atunci au pus împreună la cale o
vreme în care o puteau afla singură.
15 Şi a fost [aşa:] pe când pândeau ei
o zi potrivită, [Suzana] a ieşit, la fel
ca ieri şi ca alaltăieri, împreună doar
cu două fete, şi a dorit să se îmbă-
ieze în grădină, pentru că era arşiţă.

---

10 „[cu inima] străpunsă după ea": gr. κατανενυγμένοι περὶ αὐτῆς, *litt.* „străpunşi în privinţa ei".

11 „să se împreuneze cu ea" (Θ): *litt.* „să fie cu ea" (συγγενέσθαι); verbul este folosit într-un sens ruşinos şi acuzator, ca şi în v. 39 (*cf.* Gen. 19,5; 39,10), dar într-un sens total nevinovat în vv. 30 şi 63; s-a presupus că diferenţa ar proveni din existenţa a două radicale ebraice diferite – *vide* Introducerea).

13 Moore este de părere că în textul originar trebuie să fi existat o formulare care, în traducere, să apară sub forma „într-o zi" (posibil o exprimare haplologică de tipul καθ' ἡμέραν, „zi de zi", *cf.* v. 12).

15-18 Lipsesc total din LXX. Hipolit (16) consideră că „ziua băii" nu poate fi alta decât ziua de Paşti (care trebuie să-i răcorească pe cei care ar merita să fie mistuiţi de flăcări), ziua în care Biserica, spălată la fel ca Suzana, stă în faţa Domnului ca o mireasă tânără şi curată; ea este însoţită de cele două slujnice, credinţa şi iubirea, care pregătesc pentru cei ce se îmbăiază untdelemnul şi săpunurile (prin săpunuri înţelegându-se poruncile Cuvântului, iar prin ulei – puterea Sfântului Duh) cu care se vor unge credincioşii, după baia Botezului.

LXX

19 Şi au spus unul către celălalt: „Să
mergem la ea!" Şi, căzând la învo-
ială, s-au apropiat de ea şi au încer-
cat să o silească.
[20-21]

Θ

16 Şi nu era nimeni acolo, decât cei
doi bătrâni ascunşi, care o pândeau.
17 Şi ea le-a spus fetelor: „Adu-
ceţi-mi ulei şi săpun şi închideţi
porţile grădinii, ca să mă spăl."
18 Şi ele au făcut cum le-a spus şi au
închis porţile grădinii şi au ieşit pe
o uşă lăturalnică, să aducă cele po-
runcite; şi nu i-au văzut pe bătrâni,
căci erau ascunşi.
19 Şi a fost [aşa:] când au plecat
fetele, s-au şi ridicat cei doi bătrâni
şi s-au năpustit înspre ea
20 şi au spus: „Iată, porţile grădinii

---

15 „la fel ca ieri şi ca alaltăieri": expresie idiomatică având sensul „ca de obicei" (*cf.* Gen. 31,2.5; Ex. 5,7.14; 4Rg. 13,5; 1Mac. 9,44), ceea ce pledează pentru un original ebraic sau aramaic la baza textului grecesc al cărţii Suzana. Hipolit (17) consideră grădina simbolul Edenului, al grădinii spirituale. El „transplantează" în această grădină toate elementele care se întâlnesc, prin tradiţie, în Grădina Raiului, chiar dacă textul biblic nu le aminteşte (bunăoară, râul sau pârâul, care nu apare în descrierea grădinii).
17 „ulei şi săpun": *cf.* Est. 2,3.9.12, unde σμῆγμα este folosit pentru a traduce ebraicul *tamᶜrūq*. Nu se poate spune cu precizie dacă este vorba de „săpun", „alifii" sau „cosmetice" în general (*cf.* Ball, 1888, p. 335).
18 „au ieşit pe o uşă lăturalnică": Hipolit (18) comentează: „Cine vrea să aibă parte de Apa care curge prin Grădină (aceasta putând simboliza şi apa botezului – *n.n.*) trebuie să renunţe la poarta largă (*cf.* Mt. 7,14) şi să intre pe uşa cea strâmtă". ♦ „nu i-au văzut pe bătrâni": după Hipolit, aici, ca odinioară în Grădina Raiului, diavolul este ascuns, ca un şarpe, în cei doi bătrâni, pentru a-şi satisface propriile pofte; în acelaşi timp, deşi recunoaşte calomnia, Hipolit afirmă prezenţa unui tânăr alături de Suzana: este un tânăr venit din cer, un înger, cum va apărea mai târziu, pentru a o apăra.
19 „s-au năpustit": gr. ἐπέδραμον, *litt.* „au alergat către" (*cf.* 1Mac. 6,45). În LXX, unde nu există scena băii, verbul corespunzător e pus în gura bătrânilor: „Să mergem la ea!".
20-21 Aceste versete, care lipsesc din LXX, reprezintă o foarte dramatică extindere şi o îmbunătăţire a poveştii din Septuaginta. ♦ „învoieşte-te şi culcă-te cu noi", gr. διὸ συγκατάθου ἡμῖν καὶ γενοῦ μεθ' ἡμῶν: *cf.* Ex. 23,1; Gen. 39,7.10.12; Tob. 3,8 din LXX; sunt aceleaşi propuneri ca ale nevestei lui Putifar către Iosif şi ale lui Amnon către Tamar (*cf.* 2Rg. 13,11). În alte locuri din cartea Suzana în care naratorul vorbeşte despre

LXX

22 Iar evreica le-a spus: „Ştiu că
dacă fac aceasta mă aşteaptă moar-
tea, iar dacă n-o fac, nu voi scăpa
din mâinile voastre.
23 E mai bine ca, fără s-o fac, să cad

Θ

sunt închise şi nimeni nu ne priveşte;
suntem cuprinşi de poftă pentru
tine; de aceea, învoieşte-te şi cul-
că-te cu noi.
21 Iar de nu, vom mărturisi împo-
triva ta: că era cu tine un flăcău şi
de aceea le-ai trimis pe fete de
lângă tine."
22 [Atunci] a suspinat Suzana şi a
spus: „Sunt strâmtorată din toate
părţile: căci dacă fac aceasta, mă
aşteaptă moartea, iar dacă n-o fac,
nu voi scăpa din mâinile voastre.
23 E de preferat pentru mine ca, fără

---

actul sexual sau în care bătrânii depun mărturie apar şi alte expresii (συγγενέσθαι, „a avea relaţii cu", vv. 11.39; ἀνέπεσε μετὰ, „s-a culcat cu", v. 37; ὁμιλοῦντας, „făcând dragoste", v. 54).
21 „vom mărturisi împotriva ta": pentru adulter era prevăzută pedeapsa cu moartea (*cf.* Lev. 20,10; Deut. 22,22).
22 Situaţia se aseamănă cu aceea a celor trei tovarăşi ai lui Daniel în faţa poruncii lui Nabucodonosor de a venera statuia (*cf.* Dan. 3,15), a lui Daniel însuşi în faţa interdicţiei de a se ruga lui Dumnezeu (*cf.* Dan. 6,11) şi, în general, a tuturor celor încercaţi pentru credinţă. Pentru credincios nu există scăpare; acesta trebuie să facă faţă foarte des unei alternative fundamental antonimice: fie să cedeze ademenirilor păcatului şi să-şi atragă pedeapsa divină, fie să reziste ademenirilor şi să accepte condamnarea oamenilor. ♦ „evreica": gr. ἡ Ιουδαία. ♦ „Sunt strâmtorată din toate părţile", gr. Στενά μοι πάντοθεν: este evident un ebraism, însemnând „a se afla într-o dilemă" (*cf.* 2Rg. 24,14 LXX); Hipolit ia această expresie *ad litteram*, văzând în cele două părţi cei doi mari vrăjmaşi care strâng în cleşti Biserica: evreii şi acei păgâni care-şi spun creştini şi, de fapt, nu sunt. ♦ „mă aşteaptă moartea": pentru că fie Domnul o va pedepsi, fie comunitatea iudaică o va lapida (*cf.* Deut. 22,21-24; Lev. 20,10; In. 8,4-5); Hipolit (20) vede aici reprezentarea celor două categorii de prigonitori, amintite mai sus, care nu ezită să apeleze la condamnarea la moarte: gândurile şi cuvintele lui sunt ecoul persecuţiilor la care erau încă supuşi creştinii.
23 „E de preferat pentru mine": respectarea Legii Domnului este un lucru mai preţios decât orice bogăţie (*cf.* Ps. 18,11). Răspunsul Suzanei aminteşte de răspunsul lui Iosif către soţia lui Putifar, dar şi de cel al profetului Gad din 2Rg. 24,14. ♦ Hipolit (22)

LXX

în mâinile voastre, decât să păcătuiesc în fața Domnului."

[24-27]

28 Cei doi bărbați nelegiuiți s-au întors, amenințând în sinea lor și

Θ

s-o fac, să cad în mâinile voastre, decât să păcătuiesc în fața Domnului."
24 Și a strigat cu glas mare Suzana, dar au țipat și cei doi bătrâni la ea.
25 Și, dând fuga, unul a deschis porțile grădinii.
26 De cum au auzit larma din grădină cei din casă au năvălit pe poarta lăturalnică, pentru a vedea ce i se-ntâmplă.
27 Când bătrânii și-au spus povestea, slugile s-au rușinat foarte, pentru că niciodată nu se spusese așa ceva despre Suzana.
28 Și a fost [așa:] a doua zi, când s-a adunat poporul în fața bărbatului ei,

---

compară opțiunea Suzanei cu aceea a lui Hristos, „care a murit și a înviat pentru a-Și începe domnia asupra viilor și a morților" (*cf.* Rom. 14,9); în tiradele prin care îndeamnă la imitarea Suzanei, el face aluzie și la altă primejdie care-i pândește pe creștini: gnosticismul, ai cărui propovăduitori sunt numiți „înșelători mincinoși".

25 „dând fuga, unul a deschis porțile grădinii": în interpretarea sa alegorică, Hipolit consideră că, prin deschiderea porților, cei doi corupători „arată astfel calea largă și spațioasă care-i duce la pierzanie pe cei care îi ascultă", spre deosebire de slujnice, care ne-au arătat ușile înguste, aflate lăturalnic.

28 Cele două variante grecești se deosebesc: din versiunea Θ rezultă că scena se petrece în casa lui Ioakim, unde cei doi țineau judecățile în mod obișnuit, în timp ce LXX are συναγωγήν, cuvânt interpretat de mulți exegeți drept „sinagogă"; am tradus συναγωγή în modul cel mai neutru permis de etimologie: „adunare", ceea ce apropie traducerea textului LXX de traducerea celui din Θ. ♦ „au venit cei doi bătrâni": nu în calitate de judecători, ca să împartă dreptate poporului, ci în calitate de martori, așa cum cere Legea (*cf.* Lev. 20,10; Deut. 22,22). După Lege, procesele care puteau implica pedeapsa capitală trebuia să fie bine cumpănite, ca să se vadă, mai ales, dacă martorii nu comiseseră nici o nedreptate (*cf.* Deut. 19,15-19; 17,6). ♦ În LXX, acest verset este foarte diferit, atât în ceea ce privește formularea, cât și în ceea ce privește conținutul. Prin plasarea acțiunii în același loc în care se săvârșise nelegiuirea, Theodotion (sau autorul variantei semitice traduse de Theodotion) amplifică drama: oricine își poate imagina ușor ce s-a întâmplat, iar rumoarea stârnită sporește resentimentele față de Suzana; în plus, prin

LXX

punând la cale s-o dea morții. Și, ducându-se ei la adunarea cetății unde sălășluiau, au stat la sfat toți fiii lui Israel care se aflau acolo;
29 și, ridicându-se, cei doi bătrâni [care erau] și judecători au spus: „Trimiteți după Suzana, fiica lui Chelkias, cea care este soția lui Ioakim"; iar ei au chemat-o pe dată.
30 Când s-a înfățișat femeia, împreună cu tatăl și cu mama ei, o însoțeau slujitorii și slujnicele ei care erau în număr de cinci sute, și cei patru copii ai Suzanei;
31 iar femeia era foarte gingașă.
32 Și au cerut nelegiuiții să se dezvelească, pentru ca ei să se

Θ

Ioakim, au venit cei doi bătrâni, plini de cuget nelegiuit împotriva Suzanei, ca s-o dea morții,
29 și au spus în fața poporului: „Trimiteți după Suzana, fiica lui Chelkias, cea care este soția lui Ioakim"; și au trimis [după ea].
30 Iar ea a venit, și părinții ei și copiii ei și toate rudele ei;
31 iar Suzana era foarte gingașă și frumoasă la înfățișare.
32 Nelegiuiții au poruncit ca ea să se dezvelească – fiindcă era acoperită

---

plasarea acțiunii la locul „crimei", Theodotion este mai logic, deoarece, atunci când Daniel va demonta falsa acuzație, tribunalul va verifica „la fața locului" că mărturiile celor doi bătrâni se contrazic (vv. 54 și 58).

29-41 Varianta propusă de LXX pentru versetele 29-41 este o poveste bine spusă, care ar fi supraviețuit și fără îmbunătățirile aduse de Theodotion. Fără rugăciunea Suzanei, cele două variante au aproape aceeași lungime. Găsim și în această parte multe deosebiri de detaliu. Ca și până acum, Θ oferă amănunte menite să sporească interesul cititorului. Pe de altă parte, în v. 30, autorul textului Θ pare să fi condensat materialul din LXX fără vreun motiv întemeiat.

29 „Trimiteți după Suzana": Hipolit (25) compară situația Suzanei cu ceea ce li se întâmplă sfinților din vremea lui, târâți la tribunalul în fața căruia se îngrămădește toată gloata.

31 „foarte gingașă (τρυφερά) și frumoasă la înfățișare (καὶ καλὴ τῷ εἴδει)": se reamintesc aceste calități pentru a evidenția încă o dată motivul josnic pentru care era condamnată Suzana. Pentru Hipolit (25), Suzana nu are frumusețea sulemenită a prostituatei Iezabel (Apoc. 2,20), ci frumusețea credinței, înțelepciunii și sfințeniei.

32 „au poruncit ca ea să se dezvelească": Legea nu prevedea nimic în acest sens. De fapt, era mai mult decât atât, deoarece din textul LXX se poate înțelege „să se dezgolească" (ca în Iez. 16,37-39: acest lucru făcea parte din pedeapsa pentru adulter, *cf.* Os.

LXX

îndestuleze cu poftă de frumusețea ei.
33 Și au plâns toți cei de lângă ea și toți câți o cunoșteau.
34 Și, ridicându-se acei bătrâni [care erau] și judecători, și-au pus mâinile pe capul ei;
35 dar inima ei se încredea în Domnul Dumnezeul ei și, ridicând capul, a plâns, spunând în sinea ei:
35a „Doamne, Dumnezeule veșnic, care știi toate mai înainte ca ele să fie! Tu știi că nu am făptuit cele ce au ticluit cu rea-credință acești nelegiuiți despre mine.” Și a ascultat Domnul rugăciunea ei.
36 Iar cei doi bătrâni au spus: „Noi

Θ

cu văl –, ca să se îndestuleze cu frumusețea ei.
33 Atunci au început să plângă cei de lângă ea și toți cei care o vedeau.
34 Și, ridicându-se cei doi bătrâni în mijlocul poporului, și-au pus mâinile pe capul ei;
35 iar ea, plângând, a privit către cer, căci inima ei se încredea în Domnul.
36 Iar [cei doi] bătrâni au spus: „Pe

2,3.10). Frank Zimmermann (1957/1958, pp. 236-237) a atras atenția asupra tratamentului prevăzut în Mișnah (*Sotah* I 5) pentru o femeie acuzată de adulter: părul îi este despletit în dezordine, iar veșmintele îi sunt sfâșiate și rupte până i se văd sânii, cu excepția cazului în care – spune Rabbi Judah – femeia este frumoasă.

34 „și-au pus mâinile pe capul ei”: cum prevedea Legea pentru martori (*cf.* Lev. 24,14); dar aici descrierea gestului pare să intenționeze a-i acoperi de ridicol pe cei doi bătrâni care, aproape repetând gestul prescris de ritual preotului în ritul geloziei față de o femeie bănuită de adulter (*cf.* Num. 5,11-31), își atribuie un rol aproape sacru, prin care speră să-și ascundă poftele; tehnic vorbind, din punct de vedere procedural, acest lucru nu este corect, pentru că bătrânii nu puteau acționa simultan și ca judecători, în acest caz ei fiind martori (precum se spune în *Kam* 90b din Talmudul Babilonian).

35a LXX introduce aici rugăciunea Suzanei; la Theodotion sau, mai degrabă, la autorul prototipului semitic, această rugăciune apare în momentul în care Suzana este găsită vinovată și e condamnată la moarte (vv. 42-44 din Θ); într-o versiune siriacă, rugăciunea apare în ambele locuri. ♦ „mai înainte ca ele să fie” (LXX): gr. πρὶν γενέσεως αὐτῶν, *litt.* „înainte de nașterea/apariția lor” (la fel la 42 Θ).

36 „ne plimbam prin grădina bărbatului ei” (LXX), „ne plimbam singuri prin grădină” (Θ): sensul este același, formularea însă diferă: în Θ este un genitiv absolut, construcție cât se poate de caracteristică pentru greaca clasică standard, în timp ce LXX are o propoziție principală; de aici, acei savanți care au ajuns la concluzia că autorul textului

LXX

ne plimbam prin grădina bărbatului ei
37 și, umblând noi de jur-împrejurul locului, am văzut-o pe aceasta lungită cu un bărbat și, oprindu-ne, i-am privit cum se drăgosteau;
38 iar ei nu știau că stăteam [acolo]. Atunci ne-am vorbit unul cu altul, spunând: «Să aflăm cine sunt aceștia.»
39 Și, apropiind[u-ne], pe ea am recunoscut-o, dar flăcăul a fugit acoperindu-se;
40 iar pe ea, înșfăcând-o, am întrebat-o: «Cine [este] omul?»
41 Și nu ne-a spus cine era. Pentru acestea dăm mărturie.” Și i-a crezut întreaga adunare, fiind ei bătrâni și judecători ai poporului.

Θ

când ne plimbam singuri prin grădină, ea a ieșit împreună cu două slujnice și a închis porțile grădinii și a dat drumul slujnicelor;
37 și a venit la ea un flăcău, care era ascuns, și s-a culcat cu ea.
38 Iar noi, care ne aflam într-un colț al grădinii, văzând nelegiuirea, am dat fuga la ei;
39 și, văzându-i îmbrățișați, pe el nu l-am putut prinde, pentru că era mai puternic decât noi și, deschizând porțile, s-a năpustit [afară];
40 dar pe ea, înșfăcând-o, am întrebat-o cine era flăcăul;
41 și n-a vrut să ne spună. Pentru acestea dăm mărturie.” Și i-a crezut adunarea, ca pe niște bătrâni ai poporului și judecători, și au osândit-o la moarte.

Θ a intenționat să arhaizeze un original narativ compus în greacă sunt puși în situația să se întrebe de ce ar fi introdus acest autor un genitiv absolut.

40 „pe ea, înșfăcând-o”: așa cerea Legea în asemenea cazuri și așa s-a întâmplat și altеori (*cf.* Lev. 24,12; Num. 15,33-34), așa se va întâmpla și cu păcătoasa din Evanghelie (*cf.* In. 8,3). Conform Legii, trebuiau omorâți amândoi (*cf.* Lev. 20,10; Deut. 22,22-23; *cf.* și Iez. 16,38-40; In. 8,5).

41 „Pentru acestea dăm mărturie”: *litt.* „acestea mărturisim”; era formula folosită de martori (*cf.* Num. 5,23; Deut. 19,15-21). ♦ „ca pe niște bătrâni ai poporului și judecători”: cei doi erau cu desăvârșire în afara oricărei bănuieli și de aceea nu au fost supuși cercetării suplimentare, așa cum se prevede în Deut. 19,15-20. ♦ „au osândit-o la moarte”: nu este de necrezut ca, dată fiind marea autonomie a coloniilor iudaice din diversele regiuni ale imperiului pers, tribunalele iudaice să fi avut și dreptul de a condamna la moarte.

LXX

[42-43]

44-45 Și, iată, un înger al Domnului, pe când aceasta era dusă să fie

Θ

42 Atunci a strigat cu glas mare Suzana și a spus: „Dumnezeule veșnic, care cunoști cele ascunse, care știi toate mai înainte ca ele să fie!
43 Tu știi că ei au dat mărturie mincinoasă împotriva mea; și iată că mor, deși nu am făcut nimic din cele ce-au ticluit aceștia cu rea-credință împotriva mea."
44 Și Domnul a ascultat glasul ei.
45 Și, pe când era dusă să fie

---

42 „Dumnezeule veșnic": expresie nu prea frecventă în invocațiile din Vechiul Testament (*cf.* Gen. 21,33; Is. 40,28), în timp ce în cartea lui Daniel αἰώνιος este mai degrabă apelativul împărăției Lui (*cf.* Dan. 3,33; 7,27), al dreptății Lui (*cf.* Dan. 9,24) și al vieții rezervate celor drepți (*cf.* Dan. 12,1). ♦ „cunoști cele ascunse... știi toate mai înainte ca ele să fie": afirmare frecventă a omniscienței divine (*cf.* Deut. 29,29; Dan. 2,22; Ps. 138,1-6.13-16). ♦ Această rugăciune, strămutată în mod evident din locul său originar din LXX (v. 35 – vezi nota), este asemănătoare în spirit, dar nu în formulare, cu rugăciunea din LXX. În versiunea sa, Θ a adăugat rugăciunii două propoziții: „care cunoști cele ascunse" și „iată că mor" (după alte versiuni: „Trebuie să mor?"), ambele aducând un plus de dramatism situației.

45 „era dusă să fie omorâtă": era dusă în afara cetății sau într-un alt loc decât cel al judecății (*cf.* Fapte 7,58); conform tratatului Sanhedrin din Mișnah (*cf. Sanh.* 6,1), cât dura drumul, un crainic mergea înaintea cortegiului întrebând dacă cineva poate depune mărturie în favoarea condamnatului și îndemnându-l să iasă în față și să vorbească. ♦ „Dumnezeu a trezit duhul cel sfânt al unui băiețandru" (Θ): autorul textului Θ modifică substanțial LXX: astfel, în LXX, un înger îi dă unui tânăr, numit Daniel, așa cum i se poruncise, duh de pricepere, gr. πνεῦμα συνέσεως (*cf.* Is. 11,2 și Deut. 34,9); această condiție corespunde perfect cu Dan. 9,21 și 10,5, unde un înger îi vine în ajutor adultului Daniel; varianta propusă de Θ s-ar putea să se afle sub influența altor pasaje din Daniel: Dan. 4,9.18 și 5,11, unde Daniel are în el „duhul sfânt dumnezeiesc". ♦ Despre „duhul sfânt" care se află în Daniel, Ieronim (*Comment. in Daniel.*, 13,44 – PL, 25,582) scrie: *Quo sermone ostenditur non intrasse in Danielem Spiritum sanctum, sed eum qui erat in illo et quiescebat propter aetatis infirmitatem, nec sua poterat opera demonstrare, data occasione pro sancta femina a Domino suscitatum* („Din poveste reiese că Duhul Sfânt nu a intrat în Daniel, ci că, aflându-se deja în el, dar stând liniștit, din cauza frăgezimii vârstei, și neputându-și arăta lucrarea, cu acest prilej a fost trezit de Domnul pentru [ajutorarea] sfintei femei"). ♦ „al unui băiețandru": gr. παιδαρίου νεωτέρου, *litt.* „copilaș tânăr": după Θ, Daniel era foarte tânăr, un băiețandru (gr. παιδάριον este

LXX

omorâtă; și îngerul a dat, cum i se rânduise, duh de pricepere unui tânăr, care era Daniel.
[46-47]

Θ

omorâtă, Dumnezeu a trezit duhul cel sfânt al unui băiețandru, pe nume Daniel.
46 Și el a strigat cu glas mare: „Curat sunt eu de sângele acesteia!"

---

diminutivul lui παῖς, „copil"), și nu, ca în LXX, un tânăr (νεώτης); dacă se înțelege că, la acea vreme, Daniel nu era decât un băiețandru, acest lucru justifică Θ, Vetus Latina și versiunea arabă, care plasează povestea Suzanei înaintea capitolului I al cărții canonice Daniel – cum face și Rahlfs –, și nu la sfârșitul cărții lui Daniel (cap. 13), așa cum fac LXX și Vulgata; pe baza acestui παιδαρίου νεωτέρου din Θ, Gedeon Huet (1912, pp. 277-284) susține că povestea Suzanei era un exemplu dintr-un bine cunoscut gen literar antic, și anume îndreptarea unei nedreptăți prin intervenția unui copil: povestea Suzanei putea fi, într-adevăr, un astfel de exemplu, dar, așa cum este nevoit să accepte mai târziu (*RHR* 76 [1917], pp. 129-130) însuși Huet, Septuaginta folosește ocazional cuvântul παιδάριον pentru a desemna un tânăr ajuns la vârsta însurătorii (ca în Tob. 5,17), deci o expresie care trebuie luată în sens generic. Versiunea siriacă adaugă „avea doisprezece ani". ♦ „Daniel": nume care înseamnă „Dumnezeu e judecătorul meu", purtat de mai mulți evrei, printre care un fiu al lui David (1Par. 3,1), un preot din perioada postexilică (2Ezd. 8,2; 20,7) și socrul lui Enoh (Jub. 4,20); este și un foarte vechi nume canaanean, datând cel puțin din perioada ugaritică (1550-1350 î.H.), când un rege *DN'L* figurează în Legenda lui Aqhat, nume ilustru, simbolizând dreptatea și înțelepciunea (*cf.* Iez. 14,14; 28,3). ♦ În comunitatea de la Qumran, de la Marea Moartă, Daniel era subiect de mare interes, aici fiind descoperite, în Grota IV, trei manuscrise aramaice care, deși fragmentare, conțin în mod limpede o istorioară ebraică, povestită unui rege, al cărei subiect este Daniel. Chiar dacă aceste narațiuni necunoscute până acum (numite *Pseudo-Daniel a, b, c*) nu conțin nici o aluzie directă la povestea Suzanei, prezența unor asemenea povești în aramaică întărește posibilitatea existenței unui prototip (*Vorlage*) semitic al cărții Suzana.

46 „Curat sunt eu de sângele acesteia!": afirmarea disocierii lui Daniel de omuciderea pe care era pe cale să o comită mulțimea și, în acest chip, recunoașterea nevinovăției Suzanei; cuvintele lui Daniel amintesc de Pontius Pilatus (*cf.* Mt. 27,24; Fapte 18,6), fapt semnalat și de Hipolit (27). Daniel acționează aici potrivit cutumei, deoarece, conform cu Mișnah, „când cel care urmează să fie lapidat este scos afară, un crainic trebuie să meargă în față și să strige: «Cutare (numele), fiul lui (numele), este pe cale să fie lapidat pentru crima de (specificare), pe baza mărturiei lui (numele) și a lui (numele); oricine îi poate dovedi nevinovăția, să se apropie și să-și prezinte argumentele». Dacă nu apărea nimeni, când ajungeau la zece coți de locul lapidării, condamnatului i se cerea să mărturisească, practică inspirată de Iosua 7,19 (*Sanh.* 6,1-2). Condamnatul era dezbrăcat și, fie era suit pe un eșafod înalt de șase coți, fie era împins într-o prăpastie de către unul dintre martori; celălalt martor arunca prima piatră (*cf. Sanh.* 6,3-4).

LXX

48 Daniel, despicând mulţimea şi stând în mijlocul ei, a zis: „Atât de nebuni [sunteţi], fii ai lui Israel? Fără să fi cercetat, fără să ştiţi [nimic] limpede, judecaţi pe o fiică a lui Israel?

[49-50]

51 Şi acum, duceţi-mi-i departe unul de celălalt, ca să-i cercetez."

52 Îndată ce au fost despărţiţi, a spus

Θ

47 Atunci s-a întors întregul popor către el şi a zis: „Ce este cuvântul acesta pe care l-ai rostit?"

48 Iar el, stând în mijlocul lor, a zis: „Atât de nebuni [sunteţi], fii ai lui Israel? Fără să fi cercetat, fără să ştiţi [nimic] limpede, osândiţi pe o fiică a lui Israel?

49 Întoarceţi-vă la [locul de] judecată; căci aceştia au dat mărturie mincinoasă despre ea."

50 Şi s-a întors întregul popor în grabă. Şi i-au spus bătrânii: „Vino, stai în mijlocul nostru şi spune-ne; căci ţie ţi-a dat Dumnezeu darul bătrânilor."

51 Şi a grăit către ei Daniel: „Duceţi-i departe unul de celălalt şi-i voi cerceta."

52 Îndată ce au fost despărţiţi unul

48 „nebuni", gr. μωροί: în Vechiul Testament, cuvântul μωροί este folosit numai în sens religios, adică cu referire la cei care se îndepărtează de Lege (*cf.* Ps. 93,8). ♦ „Fără să fi cercetat": trecând şi peste foarte amănunţitele prescripţii din Mişnah pentru o dreaptă judecată şi peste invectivele profetice atât de frecvente împotriva corupţiei judecătorilor (*cf.* Am. 2,6-7; 4,1; 8,4-8 etc.); prescripţiile Deuteronomului sunt cât se poate de precise în această privinţă (*cf.* Deut. 17,2-7.8-13; 19,15-21); or, nimic din toate acestea nu se făcuse în cazul Suzanei, ci vorbiseră numai cei doi acuzatori (*cf.* vv. 34-40).

49 „aceştia au dat mărturie mincinoasă despre ea": *litt.* „căci mincinos aceştia au mărturisit despre ea".

50 „i-au spus bătrânii": este vorba despre toţi cei care se bucurau de cinstire în rândul poporului, dintre care, în fiecare an sau din când în când, se alegeau judecători, precum cei de acum (*cf.* v. 5). ♦ „stai în mijlocul nostru": bătrânilor le era rezervat un loc aparte, pentru îndatorirea pe care o îndeplineau în adunare (*cf.* Lc. 2,46).

51 „Duceţi-i departe unul de celălalt": precauţiune proprie oricărui interogatoriu, pentru a înlătura primejdia ca părţile în cauză să se înţeleagă între ele sau să fie influenţate din exterior.

LXX

Daniel adunării: „Acum să nu vă uitaţi că aceştia sunt bătrâni, zicând: «Nu vor minţi nicidecum»; ci-i voi judeca după cum mi se pare mie cu cale." Şi l-a chemat pe unul dintre ei, şi l-au adus pe bătrân în faţa tânărului; şi Daniel i-a spus: „Ascultă, ascultă, învechitule în zile rele! Acum te-au ajuns păcatele pe care le-ai făcut mai-nainte,

53 încredinţându-ţi-se să asculţi şi să judeci învinuiri care duc la moarte, şi pe cel fără vină îl osândeai, iar pe cei vrednici [de osândă] îi lăsai slobozi, deşi Domnul a zis: «Pe cel fără vină şi pe cel drept să nu-l ucizi!»

54 Iar acum, sub ce pom şi în ce loc din grădină i-ai văzut, fiind ei

Θ

de celălalt, l-a chemat pe unul dintre ei şi i-a spus: „Tu, învechitule în zile rele, acum [te-]au ajuns păcatele tale, pe care le-ai făcut mai-nainte

53 făcând judecăţi strâmbe şi osândindu-i pe cei fără vină, iar celor vinovaţi dându-le drumul, deşi Domnul a zis: «Pe cel fără vină şi pe cel drept să nu-l ucizi!»

54 Aşadar, acum, dacă ai văzut-o pe aceasta, spune: sub ce pom i-ai

52 „Acum să nu vă uitaţi că... după cum mi se pare mie cu cale": LXX are un foarte semnificativ „plus", despre care mulţi sunt de părere că nu reprezintă o extindere, ci Θ sau, mai degrabă, prototipul (*Vorlage*) lui Θ va fi omis materialul din LXX, despre care autorităţile de mai târziu au simţit că se referă nu numai la cei doi ticăloşi în cauză, ci la autorităţi în general. ♦ „acum [te-]au ajuns": gr. νῦν ἥκασιν, *litt.* „acum au venit".

53 Învinuirile pe care Daniel i le aduce se referă la încălcarea Legii lui Moise cu privire la judecători (*cf.* Deut. 16,19; Mich. 2,1; Ps. 57,2-6; 81,2). ♦ „Pe cel fără vină şi pe cel drept să nu-l ucizi!": *cf.* Ex. 23,7; textul face parte din „codul elohist/codul Legământului" (*cf.* Ex. 21-23).

54-55 „fistic... despica": autorul face un joc de cuvinte între numele copacului şi termenii sentinţei de condamnare: gr. σχῖνος, „fistic" (*Pistacia lentiscus*), şi σχίζω, „a despica". La fel la vv. 58-59: πρῖνος, „stejar verde" (*Quercus ilex*), şi πρίζω, *litt.* „a tăia cu fierăstrăul". Acest gen de calambur e frecvent în literatura populară biblică, mai ales în etimologia numelor proprii (*cf.*, de exemplu, Gen. 29,32–30,24 etc.). ♦ Gr. σχῖνος („fistic") apare în Biblia greacă doar în acest text. În echivalarea numelor celor doi pomi menţionaţi de cei doi ticăloşi aici şi în v. 58, traducătorul trebuie să hotărască între două opţiuni: va traduce corect numele pomilor, pierzând astfel jocul de cuvinte din vv. 55 şi 59, sau va folosi alte nume de pomi astfel încât să obţină un posibil joc? Una din presupuneri este că, faţă de un original semitic, traducătorul grec a ales cea de-a doua

LXX

împreună?” Şi a spus nelegiuitul:
„Sub un pom de fistic.”
55 Iar tânărul a zis: „Drept ai minţit
împotriva sufletului tău; căci înge-
rul Domnului îţi va despica sufletul
astăzi.”

56 Şi, dându-i drumul, a spus să-i fie
adus celălalt; şi i-a spus şi lui: „De

Θ

văzut drăgostindu-se?” Iar acesta a
zis: „Sub un pom de fistic.”
55 Iar Daniel a zis: „Drept ai minţit
împotriva capului tău; căci îngerul
lui Dumnezeu, primind poruncă de
la Dumnezeu, te va despica pe
mijloc.”
56 Şi, dându-i drumul, a poruncit să
fie adus celălalt; şi i-a spus:

---

opţiune, deoarece probabil paronomaza era, din punct de vedere literar, mai importantă pentru el decât identificarea propriu-zisă a pomilor (o soluţie asemănătoare se găseşte în versiunea siriacă, unde apar *pāstēqā*, „arbore de fistic” şi *pēsaq*, „a spinteca”, *rummānā*, „rodier” şi *rumchā*, „a spinteca”; este calea urmată şi de Martin Luther, care face să rimeze *Linden* din v. 54 cu *finden* din v. 58 şi *zeichen* din v. 59 cu *Eiche* din v. 58; traducerile englezeşti au mai multe propuneri: *clove* şi *cleave* – Ball, 1888, p. 341, *pine tree* şi *pine away*, *ash tree* şi *turn to ash* – Pfeiffer, 1952, p. 433, n. 10; autorii francezi par să nu fi găsit nici o paronomază posibilă). Până în vremea lui Iulius Africanus, aceste jocuri de cuvinte din cartea Suzana au fost sursa unei mari controverse, Africanus susţinând, bazat pe ele, că, la origine, Suzana a fost compusă în greacă; începând cu Origen, exegeţii care credeau că Suzana a avut un prototip semitic au oferit o mulţime de soluţii în legătură cu ce ar fi putut fi cuvintele originare (*PSTQ'*, „arbore de fistic” şi *PSQ*, „a spinteca” – varianta siriacă şi Brüll; *PRSQ*, „piersic” şi *YPSQD*, „vă va tăia” – Zimmermann).

55 „împotriva capului tău”: cel care a spus, cu bună ştiinţă, o minciună într-un proces cu referire la pedeapsa capitală, prin legea talionului (*cf.* Deut. 19,21), primea aceeaşi pedeapsă. ♦ „te va despica pe mijloc”: de la verbul grec σχίζειν, „a separa”, care consună cu numele copacului (*vide supra*, nota 54-55).

56 „sămânţa, ca a Sidonului” (LXX), „Sămânţă a lui Canaan” (Θ): poate o referire la Gen. 9,25, unde canaanenii sunt blestemaţi, ca şi strămoşul lor Ham; acest dispreţ s-a perpetuat prin secole, în asemenea măsură încât termenul *canaanean* a ajuns să însemne „evreu stricat şi blestemat de Dumnezeu” în special pentru necinste în relaţiile sociale (*cf.* Zah. 11,7; Os. 12,8), aplicabil şi încălcărilor în materie sexuală, la fel cum *Zimri* (LXX *Zambri*) se aplica asasinilor şi oportuniştilor care omorâseră pentru o poziţie politică (*cf.* 4Rg. 9,31). Pe de altă parte, Sidonul era strămoşul multor ticăloşi, între care Iezabel, soţia regelui Achaab (*cf.* 3Rg. 16,31), şi fiica lor Athalia (LXX *Gotholia*), soţia regelui Ioram (2Par. 21,6; 22,10-12), amândouă regine în Israel care, asemenea celor doi bătrâni, abuzaseră de puterile de care dispuneau, făcând mari nedreptăţi. ♦ Pentru Hipolit (29) lucrurile sunt mai simple, el socotind că, prin această formulare, Daniel vrea să spună că bătrânul s-a purtat ca un păgân.

LXX

ce ţi s-a abătut sămânţa, ca a Sido-
nului şi nu ca a lui Iuda? Frumuse-
ţea te-a amăgit, pofta cea spurcată;
57 aşa le făceaţi fiicelor lui Israel şi
ele, de teamă, se împreunau cu voi;
dar o fiică a lui Iuda n-a răbdat să
îndure în ticăloşie boala voastră.
58 Iar acum, spune-mi: sub ce pom
şi în ce loc din grădină i-ai prins
drăgostindu-se?” Iar el i-a zis: „Sub
un stejar.”
59 Şi i-a spus Daniel: „Păcătosule,
acum îngerul Domnului stă cu sabia
[în mână], până ce poporul vă va
nimici, ca să te spintece.

60-62 Şi întreaga adunare a strigat
către tânăr, că din gura lor, după

Θ

„Sămânţă a lui Canaan şi nu a lui
Iuda, frumuseţea te-a amăgit şi
pofta ţi-a abătut inima;
57 aşa le făceaţi fiicelor lui Israel şi
ele, de teamă, se împreunau cu voi;
dar o fiică a lui Iuda n-a răbdat
ticăloşia voastră.
58 Iar acum spune-mi: sub ce pom
i-ai prins drăgostindu-se?” Iar el i-a
zis: „Sub un stejar.”

59 Şi i-a spus Daniel: „Drept ai
minţit şi tu împotriva capului tău;
căci îngerul lui Dumnezeu, cu sabia
[în mână], aşteaptă să te taie pe
mijloc, ca să vă nimicească.”
60 [Atunci] toată adunarea a strigat
cu glas mare şi L-au binecuvântat

---

57 „fiicelor lui Israel... o fiică a lui Iuda”: poate este un ecou al dispreţului iudeilor faţă de cei din Regatul de Nord, deportaţi în Asiria, în 721 î.H. (*cf.* 4Rg. 17,5-6), sau mai degrabă o atitudine mai târzie a evreilor reîntorşi în Iudeea faţă de vecinii lor din nord, samaritenii, care se considerau moştenitorii Regatului de Nord, Israel (Pfeiffer, 1952, p. 454). Totuşi, însuşi Daniel s-a referit anterior la Suzana ca la o „fiică a lui Israel” (v. 48).

58 „Sub un stejar”: şi acest cuvânt, gr. πρῖνος, este un *hapax* în Biblia greacă; folosirea lui se justifică la fel cu aceea a termenului σχῖνος.

59 „să te taie”: gr. πρίζειν, consunând cu cuvântul precedent (*cf.* v. 58); o imagine similară în Num. 22,31; 1Par. 21,16.

60-64 Povestea se încheie cu recunoaşterea nevinovăţiei Suzanei (v. 63) şi cu faima dobândită de Daniel (v. 64). Astfel a fost respectată cu fidelitate Legea lui Moise şi a fost cruţat sângele nevinovat (v. 62). Teme care confirmă încă o dată faptul că povestea Suzanei are drept perspectivă principală o învăţătură pentru comunitatea sfântă aflată în pământ străin, unde se putea pierde mai uşor simţul sfinţeniei şi conştiinţa calităţii de popor al lui Dumnezeu. Aceasta pare să fie şi părerea lui Hipolit, care, în ultimul capitol închinat cărţii Suzana (33), reţine numai morala unei vieţi fără pată, spălată de Apa nepieritoare, cu inima veşnic trează, în spiritul Grădinii, cu trupul pur, scăldat în Untdelemn ceresc.

cum au recunoscut ei înşişi, i-a dovedit ca martori mincinoşi. Şi, cum orânduieşte Legea, au făcut cu ei aşa cum uneltiseră cu rea-credinţă împotriva surorii [lor]. Şi, astupându-le gura, i-au scos de acolo şi i-au aruncat într-o râpă. Atunci, îngerul Domnului a aruncat foc în mijlocul lor. Şi a fost izbăvit sângele nevinovat în ziua aceea.

pe Dumnezeu, Cel care izbăveşte pe cei ce nădăjduiesc în El.
61 Şi s-au ridicat împotriva celor doi bătrâni, pentru că-i dovedise Daniel, chiar prin gura lor, că mărturisiseră strâmb; şi au făcut cu ei aşa cum uneltiseră cu rea-credinţă împotriva aproapelui [lor];
62 au făcut cu ei după Legea lui Moise şi i-au omorât; şi a fost izbăvit sângele nevinovat în ziua aceea.

63 De aceea tinerii [îi sunt] dragi lui Iacob în simplitatea lor, iar noi să fim cu băgare de seamă faţă de [acei] fii tineri înzestraţi; căci tinerii vor fi cucernici; şi va fi în ei duh de ştiinţă şi de pricepere în veacul veacului.

63 Iar Chelkias şi nevasta lui L-au lăudat pe Dumnezeu pentru fiica lor, Suzana, împreună cu Ioakim, bărbatul ei, şi cu toate rudele, pentru că nu s-a aflat în ea faptă de ruşine.

60 „L-au binecuvântat pe Dumnezeu": *cf.* Dan. 2,19; 3,24.51; în acest verset, Theodotion este mai teocentric şi îmbunătăţeşte textul LXX.

61 „au făcut cu ei aşa cum uneltiseră cu rea-credinţă împotriva aproapelui [lor]": era aplicarea legii talionului (*cf.* Deut. 19,21), într-o împrejurare atât de gravă, prevăzută mai ales de legea martorilor (*cf.* Deut. 19,15-21); în privinţa aplicării acestei legi, fariseii şi saduceii se deosebeau fundamental (*vide* Introducerea şi Mişnah, *Makkoth* 1,6).

62 „i-au omorât" (Θ): autorul textului Θ, din raţiuni cunoscute numai de el, alege să-şi scutească cititorii de detaliile sângeroase existente în LXX; aducerea la tăcere (ἐφίμωσαν) presupune faptul că executorul le-a închis gura, punând capăt protestelor lor (*cf.* Mt. 22,34); unii consideră că li s-a pus căluş în gură, fapt care ar fi împotriva practicilor reflectate în Talmud, care-l încurajează pe cel condamnat să-şi mărturisească vinovăţia măcar în ultima clipă.

63 „pentru că nu s-a aflat în ea faptă de ruşine (ἄσχημον πρᾶγμα)": în Septuaginta, cuvântul ἄσχημον este folosit pentru a califica nu numai o încălcare capitală, ca violarea Dinei de către Sichem (Gen. 34,7), ci şi motivele de divorţ (Deut. 24,1), dintre care unele se refereau precis la adulter, iar altele reprezentau chestiuni foarte generale.

64 Şi Daniel a ajuns mare în ochii poporului începând din ziua aceea, neîncetat.

64 „a ajuns mare în ochii poporului": ultimul verset se deosebeşte substanţial în Θ faţă de LXX, textul LXX părând corupt; acest lucru constituie pentru unii un argument în favoarea presupunerii că povestea Suzanei nu a fost scrisă direct în greacă. Vulgata adaugă un alt verset: *Et rex Astyages adpositus est ad patres suos et suscepit Cyrus Perses regnum eius* („Şi regele Astyages a fost aşezat lângă părinţii săi, iar Cyrus persul i-a preluat domnia"). Adaosul reflectă o eroare cronologică, de vreme ce înţelegem că în 550 î.H. Daniel era foarte tânăr; acest verset pare luat din Bel şi balaurul, nu din Suzana. Conform Bibliei greceşti, care pune acest ultim episod la începutul cărţii lui Daniel, se voieşte ca Daniel să fie prezentat ca înţelept recunoscut în mijlocul poporului, înainte de a deveni astfel între păgâni, acolo unde l-a dus exilul.

DANIEL

Traducere, introducere şi note de FLORICA BECHET

Introducere la cartea lui Daniel

I. Conţinutul cărţii lui Daniel

Cartea lui Daniel, păstrată în ebraică şi în aramaică, se compune din două părţi distincte. Prima (cap. 1–6) cuprinde povestiri al căror erou este Daniel, iar a doua (cap. 7–12) descrie o serie de viziuni ale eroului şi explicarea lor.

Biblia greacă, în afara celor douăsprezece capitole ale textului semitic, mai conţine o serie de adaosuri (pe care le reproduce şi Vulgata): cântarea lui Azaria şi cântarea celor trei tineri în cuptorul încins (3,24-90), povestea Suzanei şi povestea despre Bel şi balaur. Povestea Suzanei este plasată înaintea textului propriu-zis al cărţii lui Daniel şi totul se termină cu Bel şi balaurul. Aceste adaosuri în greacă au fost ataşate cărţii lui Daniel pentru că au acelaşi erou: în povestea Suzanei, Daniel intervine pentru a o salva pe tânăra femeie de la pieire, în timp ce în Bel şi balaurul acelaşi personaj îi dezvăluie regelui înşelătoria preoţilor lui Bel.

II. Locul cărţii lui Daniel în canon

Această problemă este importantă datorită indicaţiilor pe care le oferă cu privire la genul literar al cărţii şi la data compunerii ei.

În canonul ebraic, cartea lui Daniel se găseşte în cea de-a treia serie de cărţi, denumite, cu un termen destul de vag, *K^e thubhīm*, „(alte) scrieri", adică acele cărţi care nu fac parte nici din *Torāh*, nici din *Nebhīyīm*, „Profeţii". Ea este plasată între cartea Esterei şi grupul cărţilor Ezra-Neemia şi Cronici (Paralipomene), care încheie canonul. Poziţia sa pare să indice fie că această carte nu a fost considerată una profetică, fie că, dacă a fost considerată astfel, nu mai era cu putinţă să fie inserată în corpusul profetic, deja încheiat în momentul în care a apărut cartea (*cf.* Delcor, 1971, p. 10). De asemenea, caracterul său apocaliptic va fi trezit o anume suspiciune, căci o apropia de multe alte scrieri neadmise în canon (*cf.* Porteous, 1965, p. 8).

În Septuaginta, cartea lui Daniel apare după cei trei profeţi mari, Isaia, Ieremia şi Iezechiel. Ea închide canonul „grecesc".

Aceeaşi aşezare şi aceeaşi compoziţie o are cartea lui Daniel şi în Vulgata, iar Ieronim, când a tradus-o în latină, a avut grijă să precizeze care era textul ebraic şi care părţile adăugate din Biblia greacă, specificând că, pentru ele, urmează traducerea lui Theodotion. Cât despre povestea Suzanei, aceasta este aşezată după textul ebraic al lui Daniel, fiind urmată de Bel şi balaurul. Adaosurile din Biblia greco-latină fac parte din scrierile sfinte numite în tradiţia ortodoxă *anaginoskomena*, „bune de citit", în cea catolică, „deuterocanonice", iar în cea protestantă, „apocrife".

III. Împărţirea cărţii lui Daniel

În general, cartea lui Daniel este împărţită în trei secţiuni: 1) povestirile (Dan. 1–6); 2) viziunile (Dan. 7–12) şi 3) adaosurile deuterocanonice (povestea Suzanei şi Bel şi balaurul). Dar, dacă se ţine seama de limba în care sunt scrise diferitele secţiuni, ea se împarte astfel: 1) introducere – în ebraică (1,1–2,4a); 2) ciclul aramaic (2,4b–7,28); 3) viziunile lui Daniel – în ebraică (8–12); 4) ciclul deuterocanonic (despre acesta din urmă, *cf.* Introducerile la cartea Suzanei şi la Bel şi balaurul).

1. *Introducerea*

Scrisă, la origine, în limba ebraică şi la persoana a treia, aceasta rezumă cadrul istoric al povestirii următoare. În anul 605 î.H. au fost deportaţi în Babilon, de către Nabucodonosor, împreună cu alţi evrei, tânărul Daniel şi trei tovarăşi de aceeaşi vârstă: Anania, Misael şi Azaria. Din porunca regelui, aceştia au fost aleşi ca, după o pregătire de trei ani, să facă parte din personalul curţii. În timpul celor trei ani, ei şi-au dovedit credinţa faţă de Dumnezeu refuzând să mănânce bucatele aduse de la curte, impure conform prescripţiilor legii mozaice. Dumnezeu i-a răsplătit, făcându-i să sporească în înţelepciune şi în bunul nume de care se bucurau la curte. Un vis al lui Nabucodonosor i-a oferit lui Daniel ocazia să intervină şi să-şi demonstreze înţelepciunea deosebită, mai presus de puterile omeneşti.

2. *Ciclul aramaic*

Scrise şi păstrate în limba aramaică şi la persoana a treia, aceste capitole (Dan. 2,4b–7,28) povestesc şase episoade în care, cu excepţia unuia singur, Daniel este protagonist. Aceste episoade sunt: a) 2,4b-49: Daniel interpretează visul lui Nabucodonosor; b) 3,1-30: Anania, Misael şi Azaria, refuzând

să se închine statuii lui Nabucodonosor, sunt aruncaţi într-un cuptor, dar Dumnezeu îi scapă în chip miraculos din flăcări; c) 3,31–4,34: scrisoarea lui Nabucodonosor despre cum i-a interpretat Daniel visul; d) 5,1–6,1: banchetul sacrileg al lui Baltasar, urmaşul lui Nabucodonosor; e) 6,2-29: Daniel în groapa leilor; f) cap. 7: după o scurtă introducere la persoana a treia (7,1), urmează o scriere în care Daniel povesteşte, la persoana întâi, un vis cu patru fiare urmat de o teofanie.

3. *Viziunile*

Scrise în limba ebraică, capitolele 8–11 conţin trei viziuni ale lui Daniel, povestite la persoana I. Numai Dan. 10,1 are o scurtă introducere la persoana a III-a.

4. *Adaosurile deuterocanonice*

Primele două adăugiri sunt inserate între vv. 23 şi 24 ale textului aramaic din Dan. 3. Prima (3,24-45), în proză ritmică, este rugăciunea lui Azaria în cuptor. Limba originară va fi fost ebraica sau aramaica, dar textul nu s-a păstrat decât în greacă. A doua, tot în proză ritmică (3,46-90), este o cântare a celor trei tovarăşi ai lui Daniel în cuptor, prin care Îi mulţumesc lui Dumnezeu. Originalul va fi fost semitic, dar imnul pare a fi fost la origine independent de episodul din Daniel.

Despre povestirile cu Suzana, cu Bel şi cu balaurul – *cf.* Introducerile respective.

IV. Unitatea literară a cărţii lui Daniel

În afara părţilor deuterocanonice, am semnalat deja existenţa a două secţiuni distincte: pe de o parte, povestirile, pe de alta, viziunile. Acest lucru, corelat cu folosirea succesivă a două limbi, ebraica şi aramaica, ridică problema unităţii. Într-adevăr, deşi întreaga carte îl are ca protagonist pe Daniel, în diversele secţiuni se află multe elemente care sugerează mai degrabă că este vorba de o culegere de scrieri ale unor autori diferiţi şi de faze succesive de redactare, fenomen literar propriu multor cărţi biblice.

În privinţa celor două limbi originare, din Vechiul Testament numai cartea lui Ezdra se află într-o situaţie similară: capitolele 4,8–6,18 şi 7,12-16 sunt în aramaică. Dar aici problema se pune cu totul altfel: aceste părţi din Ezdra reproduc documente de arhivă scrise în aramaică: scrisoarea guvernatorului

Samariei către Artaxerxes şi răspunsul acestuia; raportul făcut lui Darius şi răspunsul acestuia; decretul lui Cyrus. Or, în cartea lui Daniel, nu avem de-a face cu documente de arhivă; partea scrisă în ebraică ar coincide aproximativ cu capitolele pe care marea majoritate a autorilor le datează din perioada macabeică, în vreme ce secţiunea aramaică acoperă prima parte, pe care cei mai mulţi exegeţi o plasează în perioada premacabeică; primul capitol constituie o introducere, în ebraică, pentru întreaga carte.

A. Date ce contrazic unitatea literară

1) Întinderea diferită a celor două tradiţii. Chiar dacă originea pericopelor deuterocanonice (Dan. 3,24-90, cartea Suzanei, Bel şi balaurul) este semitică, nici una dintre acestea nu are o motivaţie intrinsecă în textul protocanonic. Într-adevăr, rugăciunea lui Azaria se referă la situaţia unui popor care se simte vinovat şi acceptă martiriul ca ispăşire şi gest de îmblânzire a divinităţii. Apoi, imnul de slavă al celor trei tineri nu conţine nici o referire la împrejurările mântuirii din flăcări. Cât priveşte povestea Suzanei, dacă exilul este contextul în care se dezvoltă aceasta, totuşi interesul ei se leagă de colonia iudaică din diaspora; nu există nici o referire la situaţia lui Daniel la curtea regelui; în fine, legenda despre Bel şi balaur trimite la literatura antiidolatrică (Epistola lui Ieremia) şi pare a ţine de epoca elenistică.

2) Folosirea a două limbi. Acesta este – cum am văzut – aspectul cel mai caracteristic al cărţii lui Daniel, ceea ce ne-ar putea face, iniţial, să considerăm introducerea ca un adaos marginal intrat ulterior în text. Fenomenul de bilingvism din cartea lui Daniel a fost explicat în diverse moduri:

a) Redactorul final, trăitor în vremea lui Antiochos Epiphanes, a găsit în tradiţie capitolele 1–7 sau 1–6, în aramaică, şi le-a păstrat în această limbă, cu excepţia primului capitol, pe care l-ar fi tradus în ebraică, limbă în care a compus capitolele 8–12 (*cf.* *e.g.* Rowley, 1932, pp. 256-268; Eissfeldt, 1964). Folosirea limbii ebraice de către autorul celei de-a doua părţi s-ar explica prin renaşterea limbii sacre în perioada macabeică, aşa cum o demonstrează, de altfel, şi faptele: superinscripţionarea în paleoebraică a monedelor evreieşti din acestă epocă, literatura eseniană scrisă, în mare parte, în ebraica clasică. Astfel ar avea suport şi explicaţia celor care presupun că limba originară a cărţii lui Daniel a fost aramaica, textul fiind tradus parţial în ebraică în perioada macabeică, mai precis între 161 şi 153 î.H.

b) Unii exegeţi, printre care şi Young, au propus o altă explicaţie. Ei observă că aramaica începe o dată cu răspunsul chaldeilor dat lui Nabucodonosor în pasajele privind soarta păgânilor, întrucât această limbă le era comună, în vreme ce ebraica este rezervată secţiunilor care se referă la soarta evreilor. Ipoteza nu se verifică în toate pasajele.

c) O altă explicaţie, susţinută mai ales de Charles în comentariul său şi reluată de Zimmermann (*JBL*, 1938, pp. 255 *sq.*; 1939, pp. 349 *sq.*) şi de Ginsberg (1948, pp. 41-61), presupune că partea care acum este în ebraică ar fi fost tradusă din aramaică de trei traducători: primul, pentru 1,1–2,4a; al doilea, pentru 8–10 (poate şi 12); al treilea, pentru capitolul 11. Şi această ipoteză plasează traducerea în perioada macabeică. Traducerea s-ar fi făcut cu scopul de a pune textul în acord cu situaţia actuală a poporului evreu. Printre altele, noua situaţie cerea ca opera să fie în limba ebraică, pentru ca ea să fie acceptată printre cărţile sacre. Rămâne însă întrebarea de ce autorul nu a mers până la capăt cu traducerea?

Bentzen refuză însă ideea unei traduceri în ebraică în vederea canonizării. În plus, este mai uşor de presupus existenţa unui autor căruia îi era mai familiară aramaica decât ebraica şi care ar fi scris direct în ebraică (*cf.* Rowley şi De Menasce, *apud* Delcor, 1971, p. 11).

d) Oricare ar fi explicaţia, problema bilingvismului cărţii lui Daniel pare legată de aceea a formării sale. Teoria cea mai acceptată astăzi de către critici vede în cartea lui Daniel, sub forma ei actuală, rezultatul a cel puţin două stadii. Un evreu din perioada macabeică ar fi compus, pentru coreligionarii săi, o serie de viziuni apocaliptice (Dan. 7–12), pe care le-ar fi avut un anume Daniel, trăitor în perioada exilului din Babilon (secolul al VI-lea î.H.). Autorul evreu ar fi cunoscut o scriere redactată în aramaică (Dan. 2–6), compusă în perioada dintre epoca persă şi începutul celei greceşti, dar formată din unităţi literare independente la origine, care povesteau întâmplări al căror erou era Daniel. Pentru a unifica opera din punct de vedere literar, autorul s-ar fi gândit să scrie în aramaică şi prima viziune (Dan. 7) şi să plaseze înaintea legendelor aramaice despre Daniel o altă legendă, din acelaşi ciclu, dar în ebraică. Prima parte, ebraico-aramaică (Dan. 1–6), ar fi o *haggada*, în care Daniel deţinea rolul înţeleptului care interpretează vise; în schimb, partea a doua l-ar prezenta pe Daniel ca un profet primind viziuni complexe, pe care trebuie să i le desluşească un înger. Aşadar, această a doua parte ar fi o apocalipsă. Unitatea literară a cărţii lui Daniel ar fi astfel asigurată, în pofida împărţirii în două (*cf.* Delcor, 1971, p. 13; Bernini, 1984, pp. 18-19).

Şi această explicaţie, legată de unitatea literară a lui Daniel, le pare multora neverosimilă. Dezbaterile pe această temă sunt ample şi departe de a-şi găsi o soluţie unanim acceptată. M. Delcor (1971, p. 13) presupune că:

- capitolul 7 reprezintă un punct de articulaţie între cele două părţi, fiind, în egală măsură, legat de capitolele precedente, prin faptul că este scris în aramaică, şi de cele următoare, cu care are în comun o anumită frazeologie subliniată de Rowley: cele „patru vânturi" (*cf.* 7,2.8; 8,8; 11,4), cărţile judecăţii (*cf.* 7,10; 12,1), „adevărul" din 7,16.19 care îşi găseşte corespondentul în 11,2; „sfârşitul" (*cf.* 7,26.28; 6,27; 12,4.6.9.13). Dacă anumite expresii din capitolul 7, precum „popoare, seminţii şi limbi" din versetul 14, se găsesc şi în Dan. 3,4, acest lucru nu dovedeşte neapărat că ar exista un autor comun al celor două părţi – aşa cum susţine Rowley (1952, p. 260) –, ci, mai degrabă, că autorul celei de-a doua secţiuni a reluat anumite expresii din prima secţiune, pentru a conferi ansamblului o anume unitate;
- Rowley a atras atenţia şi asupra faptului că cele două părţi prezintă aceeaşi concepţie anistorică potrivit căreia Baltasar ar fi fost rege (5,7-8). Dar şi în acest caz se poate presupune că autorul din perioada macabeică a preluat indicaţia din capitolul 5. Pentru el era o altă modalitate de a lega cele două părţi între ele. De fapt, nici unul din argumentele invocate de diferiţi exegeţi (Charles, Oesterley-Robinson, Pfeiffer, Lods) pentru a dovedi existenţa unui autor unic al cărţii nu este suficient şi nu o dovedeşte în întregime.

B. Elemente de unitate literară

1. *Structura literară unitară în Dan. 2–7*

Acestui subiect i-a dedicat un studiu important A. Lenglet (1972, pp. 169-190), studiu în care demonstrează structura unitară a acestei părţi. Astfel, deşi Dan. 2–7 conţine materiale de origine mai veche, este structurat de autor în mod concentric şi unitar, pentru a exprima o unică idee comună. Într-adevăr, în Dan. 2–7 sunt dezvoltate trei teme generale care, două câte două, îşi corespund în mod concentric: Dan. 2 îi corespunde lui Dan. 7, Dan. 3 – lui Dan. 6 şi Dan. 4 – lui Dan. 5. Paralelismul cel mai uşor de recunoscut este între Dan. 3 şi Dan. 6, capitole pe care Lenglet (1972, pp. 182-185) le intitulează „faptele martirilor". Acestui episod îi seamănă şi cel din Bel şi balaurul (23-42), care însă a rămas în afara cărţii lui Daniel, deoarece nu intra în structura concentrică din cap. 2–7. Dan. 3 şi 6 constituie două piese de literatură haggadică menite să demonstreze cum, în mijlocul lumii păgâne, unii evrei, rămaşi credincioşi lui Dumnezeu, sunt denunţaţi din invidie şi, fiind condamnaţi la moarte, sunt scăpaţi în mod miraculos de Dumnezeu.

Mai complexe şi mai greu de descoperit sunt paralelismele dintre Dan. 2 şi Dan. 7, precum şi dintre Dan. 4 şi Dan. 5. Dificultatea provine din aceea că Dan. 7 are în comun cu partea a doua a cărţii faptul că visul este povestit la persoana întâi, ca în Dan. 8–12, iar Daniel nu mai este interpretul viselor, ca în Dan. 2–6, ci depozitarul revelaţiilor divine, ca în Dan. 8–12. Cu toate acestea, pe lângă prezenţa limbii aramaice există şi alte asemănări dintre Dan. 7 şi Dan. 2 ce nu pot fi negate. Astfel, Dan. 2 este prima povestire a unui vis (*cf.* 2,1), după cum Dan. 7 este ultima povestire de acest fel (*cf.* 7,1). Această asemănare, împreună cu aceea a limbii, leagă Dan. 7 mai strâns de secţiunea Dan. 2–6, decât de Dan. 8–12. Alte asemănări dovedesc şi mai limpede paralelismul dintre Dan. 2 şi Dan. 7. Lenglet enumeră cinci: contextul istoric (*cf.* 2,31-33; 7,2-8.17), primul regat şi regele lui (*cf.* 2,23-32a.37-38; 7,4), stăpânirea mezilor şi a perşilor (*cf.* 2,32b-33a.39; 7,5-6), stăpânirea grecească şi regii ei, în special Antiochos al IV-lea Epiphanes (*cf.* 2,33.40.43; 7,7-8.19-25) şi, în cele din urmă, împărăţia cerului (*cf.* 2,34-35.44-45a; 7,9-14.26-27). Aşadar elementele paralele din Dan. 2 şi Dan. 7 sunt redate de autorul biblic într-o interdependenţă reciprocă, fiind construite parţial în paralel, parţial în contrast.

Cel mai puţin evident este paralelismul dintre Dan. 4 şi Dan. 5. Cele două povestiri au aceeaşi schemă generală: un semn din cer (*cf.* 4,1-5; 5,5) îi tulbură pe cei doi regi (*cf.* 4,1.25-26; 5,6). Magii nu reuşesc să-l explice (*cf.* 4,4; 5,7-8). Numai Daniel, „în care se află duhul lui Dumnezeu" (4,5-6.15; 5,14), e capabil să explice întâmplarea misterioasă (*cf.* 4,5.15-24; 5,17-28). Lenglet arată că în aceste două capitole paralelismul se manifestă progresiv, Dan. 5 fiind continuarea şi complinirea episodului din Dan. 4.

Aşadar în Dan. 2–7 descoperim nu o serie de episoade oarecare din ciclul aramaic al lui Daniel, ci o serie de şase evenimente înlănţuite, care îşi corespund două câte două, în formă concentrică. Descoperim şi tema pe care autorul biblic a intenţionat să o dezvolte cu această triplă succesiune a celor şase episoade paralele concentrice: de la începutul exilului poporului lui Dumnezeu, pe pământ se succed patru împărăţii până să apară împărăţia eshatologică, a lui Dumnezeu. Aceste împărăţii sunt: babiloniană, medă, persă şi greacă (2,7). Acestea se luptă între ele şi toate se opun împărăţiei lui Dumnezeu, oprimându-i şi martirizându-i pe credincioşii Lui, pe care însă El nu-i părăseşte (3,6). Dar domnia şi orgoliul lor se vor sfârşi prin intervenţia lui Dumnezeu (4–5). Triumful lui Dumnezeu coincide cu venirea împărăţiei eshatologice, când stăpânirea va fi dată poporului sfinţilor lui Dumnezeu (7,18.27).

Această parte a cărţii rămâne o *haggada*, care se adapă din filonul doctrinei sapienţiale, transferată în profetismul referitor la realităţile eshatologice.

2. *Structura literară unitară în Dan. 8–12*
În cazul acestei secţiuni problema este mai puţin dificilă. Ea fost studiată de O. Plöger (1965, pp. 24-119) şi O. Eissfeldt (1964, pp. 716-717). Genul literar din Dan. 8–12 diferă de cel din Dan. 2–7. Aici întâlnim viziuni explicate de un înger, cu excepţia capitolului 9, unde îngerul vine să explice mai degrabă sensul unui text din Scriptură, caracteristică a literaturii apocaliptice.

Structurarea este de alt tip decât în prima parte. Aici apare un triptic, care are în centru cap. 9, lucru confirmat de nota cronologică. În timp ce viziunea din Dan. 9 este plasată în primul an al lui Darius medul (*cf.* 9,1), cea din cap. 8 este situată în al treilea an al lui Baltasar (*cf.* 8,1), iar cea din cap. 10–12, în cel de-al treilea an al regelui pers Cyrus (*cf.* 10,1). Viziunea din Dan. 9 are drept cadru topografic sfântul munte al Ierusalimului (*cf.* 9,21), pe când cea din Dan. 8 se desfăşoară pe malul fluviului Ulai din provincia Elam (*cf.* 8,2), iar cea din Dan. 10–12, de-a lungul malului „fluviului celui mare", Tigrul (*cf.* 10,4). Caracterul central al capitolului 9 rezultă din locul pe care-l ocupă în el tema-cheie a celor trei viziuni – şi anume momentul sfârşitului domniilor care oprimă poporul lui Dumnezeu şi venirea timpurilor eshatologice. În Dan. 8, o enunţă însuşi Gabriel (*cf.* 8,17-19), repetând ce spusese mai înainte o altă făptură misterioasă (*cf.* 8,13-14); în Dan. 9 o prezintă Daniel (*cf.* 9,2), iar în Dan. 10–12, o dată o prezintă Gabriel (*cf.* 10,14) şi altă dată întreabă Daniel (*cf.* 12,6-7.8-11). Dar, în vreme ce tema respectivă este dezvoltată cu imagini apocaliptice în Dan. 8 şi în 10–12, ea se prezintă ca un răspuns matematic al îngerului Gabriel în cap. 9 (*cf.* 9,24-27).

Chiar dacă Dan. 9 constituie centrul tripticului apocaliptic, prezentarea literară a viziunilor se dezvoltă totuşi într-un *crescendo* continuu. Aşadar tema centrală comună celor trei tablouri ale tripticului rămâne revelarea sfârşitului oprimării poporului lui Dumnezeu. Pentru a se înţelege dacă „sfârşitul" se referă la un moment sau la o perioadă, trebuie să avem în minte faptul că perioada de oprimare cuprinde epoca dinastiei perse şi cea a dinastiei greceşti. În Dan. 10–12 şi în Dan. 8 acest lucru este indicat limpede cu privire la dinastia persă (10,13; 11,1-2) sau medo-persă (8,20). În Dan. 9, punctul de plecare este stabilit în perioada reconstruirii templului

(9,25a). Apare indicată clar şi perioada următoare, cea greacă, în 8,21 şi 11,3. Mai puţin clară este aluzia la aceasta în Dan. 9. Dacă se compară însă 9,25 cu ce ştim despre epoca persă în legătură cu evenimentele restaurării iudaice, aşa cum apar ele în cărţile lui Ezdra, putem regăsi cu uşurinţă aceleaşi evenimente, cel puţin în aluzii fugare. Cât priveşte perioada greacă, aceasta este împărţită destul de limpede, în 8,10-12, într-un triptic: epoca lui Alexandru, cea a Diadohilor şi cea a lui Antiochos al IV-lea Epiphanes. În 8,22, cele patru regate simbolizate de cele patru coarne răsărite din cornul ţapului sunt, cu siguranţă, cele patru entităţi statale care s-au format din dezmembrarea regatului lui Alexandru cel Mare. La fel, în Dan. 11,4, sfărâmarea şi împrăştierea în cele patru vânturi a marelui regat grec este o aluzie evidentă la cele patru regate principale care au moştenit puterea lui Alexandru cel Mare.

Istoria Diadohilor, asupra căreia nu se insistă, constituie subiectul celei de-a treia viziuni, în care sunt descrise pe larg înfruntările dintre regele de la miazăzi şi cel de la miazănoapte, adică dintre Lagizii din Egipt şi Seleucizii din Siria (11,5-20). Interesul faţă de aceştia se datorează, poate, faptului că, în Dan. 10–12, se scoate şi mai tare în evidenţă primejdia ce ameninţă permanent poporul lui Dumnezeu din partea puterilor vrăjmaşe (10,13.21; 12,1).

În schimb, un interes constant se manifestă faţă de întâmplările legate de Antiochos al IV-lea. În Dan. 9, într-o descriere enigmatică, sunt grupate, în tablouri succesive, ticăloşiile persecutorului şi chinurile pricinuite de el (v. 26), „urâciunea pustiirii" înălţată în templu, după întreruperea brutală a cultului legiuit (v. 27). În Dan. 8 capătă relief şi portretul politic al lui Antiochos, intrigile acestuia şi dorinţele de mărire, răutăţile puse la cale împotriva celorlalte popoare, inclusiv împotriva poporului lui Dumnezeu (8,23-25); accentul cade asupra distrugerilor făcute în cetatea sfântă (8,10), precum şi asupra înlăturării cultului (8,11-12). În această lucrare de profanare nelegiuită, care atinge culmea în abolirea jertfei neîncetate şi instalarea „urâciunii pustiirii" (11,31), Antiochos găseşte sprijin chiar la membrii ticăloşiţi ai poporului lui Dumnezeu, situaţie care va prilejui ridicarea unui şir întreg de contestatari (11,31-36), care vor plăti cu martiriul fidelitatea lor faţă de legământul lui Dumnezeu (11,32-35). Chiar şi sfârşitul lui Antiochos al IV-lea este pus în legătură cu politica lui religioasă (11,36-39) şi cu hotărârea lui obstinată de a cuceri regatul Egiptului (11,40-45).

În cap. 10–12, descrierea evenimentelor care vor însoţi sfârşitul se îmbogăţeşte cu amănunte. Este descrisă vremea mântuirii (12,1-4).

Cele trei viziuni au în comun şi răspunsul referitor la durata opririi jertfei. Aceasta este indicată clar în Dan. 9 – o jumătate de săptămână –, însă este doar menţionată în Dan. 8 şi doar sugerată în Dan. 10–12. Răspunsurile referitoare la această perioadă diferă: în 8,14 este indicată o perioadă de 2.300 de seri şi dimineţi, deci 1.150 de zile, în timp ce în Dan. 9 apare acea „jumătate de săptămână de ani", adică trei ani şi jumătate (9,27), iar în Dan. 12 mai întâi este indicată „o vreme, vremi şi o jumătate de vreme" (12,7), apoi una de 1.290 de zile. Principala cronologie este dată în Dan. 9; ea oferă cheia şi pentru celelalte două. Desigur, indicaţiile cronologice rămân într-o oarecare măsură simbolice. În realitate, 1.150 de zile (8,14) sunt mai puţin decât 3 ani şi jumătate (1.260 de zile), iar cele 1.290 de zile (12,11) sunt mai mult decât 3 ani şi jumătate (*cf.* Schein, 1964, pp. 101-104). De altfel, aproximaţia caracterizează profeţia şi se regăseşte şi în formularea „trei ani şi jumătate", şi cu privire la încetarea jertfei neîntrerupte şi la instituirea „urâciunii pustiirii", care poate fi situată în 15 ale lunii Casleu din anul 145 î.H. (*cf.* 1Mac. 4,12) şi pare a fi durat trei ani încheiaţi (*cf.* şi 2Mac. 10,3).

Ultimul element comun al celor trei profeţii îl constituie prevestirea sfârşitului persecutorului, la fel de imprecisă.

3. *Motive pentru folosirea celor două limbi*

Din perspectiva unităţii tematice a celor două secţiuni ale cărţii lui Daniel se poate deduce motivul folosirii celor două limbi. S-a formulat ipoteza că autorul, vorbitor de ebraică, ar fi ajuns să cunoască materialul aramaic al ciclului 2–7 din Daniel. Păstrarea sau compunerea în limba oficială a imperiilor babilonian şi medo-pers a povestirilor care îi prezintă pe suveranii imperiilor respective ca principali actori este utilă pentru a transmite mai nemijlocit şi mai concret mesajul, cu atât mai mult cu cât poporul evreu ajunsese să folosească această limbă chiar şi în împrejurările vieţii interne a comunităţii.

Acest motiv nu mai era însă valabil pentru partea a doua a cărţii lui Daniel, în care nu mai apăreau imperiile şi suveranii lor ca actori principali, ci însuşi „poporul sfinţilor Celui Preaînalt" (*cf.* Dan. 7,25.27), cărora Dumnezeu, prin intermediul lui Daniel şi cu ajutorul îngerilor, le anunţă apropiata mântuire.

Dar, pentru a sugera că întregul mesaj e destinat poporului sfinţilor, autorul adaugă o introducere (1,1–2,4a) unde aşteptarea mântuirii lui Israel îşi adânceşte rădăcinile istorice în certitudinea grijii veşnic treze pe care Dumnezeu o poartă exilaţilor rămaşi credincioşi Legământului. Dintre aceştia El îi alege pe unii, personificaţi aici de Daniel, pentru a fi interpreţi înţelepţi ai istoriei mântuirii şi depozitari ai făgăduinţei.

Aşadar – e de părere Bernini (1984, p. 35) –, Dan. 1,1–2,4a, şi nu Dan. 7 (cum spun unii, ca Delcor) constituie pecetea unităţii interne a cărţii. Unitatea este confirmată şi de recurenţa unei anumite frazeologii comune şi a unor incoerenţe istorice, care apar în ambele părţi (*cf.* Rowley, 1950-1951, pp. 233-273). La aceasta s-ar putea adăuga şi apariţia, în ambele părţi, a unor frecvente pericope ritmice, chiar poetice: Dan. 2,20-23; 3,33 TM; 4,7-9.11-14.22.29.31b-32.34; 6,27-28; 7,9-10.13-14.23-27; 8,23-25; 9,24--27; 12,1-3. Acestea amintesc oarecum de pericopele oraculare ale vechilor profeţi. Deosebirea lor faţă de pericopele ritmice deuterocanonice (3,26--45.52-90) confirmă acest lucru.

Cele două adaosuri deuterocanonice (cartea Suzanei şi Bel şi balaurul) nu se încadrează în această unitate literară, chiar dacă se leagă de ciclul aramaic al lui Daniel. Ele reflectă condiţia lui Israel în diaspora, atât referitor la viaţa din interiorul comunităţii, cât şi în relaţie cu lumea înconjurătoare. Transmise într-un mediu elenistic, au ajuns, treptat, să se adauge textului cărţii lui Daniel, dar fără să-i modifice structura originară.

V. Data compunerii cărţii

Este problema cel mai larg dezbătută de critica de text. Opinia tradiţională, unanim acceptată până nu demult, susţinea că Daniel a fost compus în timpul exilului sau în primii ani ai domniei lui Cyrus. Astăzi, majoritatea exegeţilor plasează redactarea finală a cărţii în perioada macabeică.

La această concluzie s-a ajuns pe diverse căi convergente. Prima priveşte multele şi gravele incongruenţe istorice care se întâlnesc în carte cu privire la perioada babiloniană şi la cea persă. De pildă, existenţa unei deportări a iudeilor în Babilon în al treilea an al lui Ioachim (1,2; *cf.* 4Rg. 24,1-7; 2Par. 36,5-7, unde este vorba de o invazie, dar nu de o deportare), precum şi indicarea lui Baltasar ca ultim rege al Babilonului (*cf.* Dan. 5,1.30), în vreme ce ultimul rege, conform documentelor istorice, a fost Nabonides. Asupra informaţiilor de mai sus s-ar fi putut naşte eventual o

îndoială din precaritatea cunoştinţelor noastre cu privire la această epocă (*cf.* McNamara, 1970, pp. 131-149). Alte informaţii sunt însă cu siguranţă false: cea referitoare la boala lui Nabucodonosor (Dan. 4), confundată cu boala lui Nabonides, pe care o cunoaştem din cronicile istorice (*cf.* Delcor, 1971, pp. 120-124); cronologia lui Baltasar (*cf.* 7,1; 8,1), care, pentru că doar l-a înlocuit pe tatăl său, Nabonides, în timpul şederii acestuia la Teiman, nu a avut de fapt o cronologie a domniei (*cf.* Delcor, 1971, p. 143). Şi mai nepotrivită este apariţia lui „Darius Medul, fiul lui Artaxerxes" (9,1), rege care ar fi nimicit dinastia babiloniană (6,1-2; *cf.* Delcor, 1971, pp. 131-132).

De altfel, întreaga poveste din Dan. 4 conform căreia Nabucodonosor ar fi recunoscut public că a fost pedepsit de Dumnezeul lui Daniel pentru orgoliul său şi ar fi făcut profesiune de credinţă monoteistă nu are nici o atestare în documentele babiloniene.

De aici rezultă nu numai că autorul viziunilor nu a trăit în perioada persă, ci şi că materialul de care s-a servit în prima parte (Dan. 1–6) provenea din tradiţii care se formaseră cu mult timp după perioada exilului, mai precis spre sfârşitul epocii perse şi în perioada elenistică.

Dacă se recunoaşte o unitate literară internă pentru întreaga carte şi se admite că Dan. 7–12 a apărut în perioada macabeică, rezultă că Dan. 1–6, cel puţin în forma sa definitivă actuală, provine din aceeaşi perioadă. Termenul *ad quem* pentru Dan. 7–12 este intervalul de trei ani şi jumătate (7,25; 12,7), care trebuie înţeles cu aproximaţie, ca şi alte două indicaţii: 1.150 (8,14) sau 1.290 de zile (12,11) şi acea jumătate de săptămână (9,27). Toate cronologiile se referă la durata perioadei cruciale din vremea persecuţiei lui Antiochos al IV-lea Epiphanes, caracterizată de încetarea jertfei zilnice oferite lui *YHWH* în templu şi înlocuirea ei cu un cult păgân (*cf.* 7,25; 8,11-12; 9,27; 11,31; 12,7). Această perioadă, în lumina celor relatate în cărţile Macabeilor, ţine de la 7 decembrie 167 î.H. (*cf.* 2Mac. 10,5; *cf.* şi 1Mac. 1,59) la 1 decembrie 164 î.H. (*cf.* 1Mac. 4,12 şi 2Mac. 10,1-8; *cf.* Delcor, 1971, pp. 246-247).

Aşadar autorul îşi va fi terminat apocalipsa în timpul acestei perioade, dar înainte ca încercarea cumplită să ia sfârşit. E adevărat că el anunţă sfârşitul persecutorului (*cf.* 11,40-44), care are loc înainte de data purificării templului (1 decembrie 164 î.H.), dar caracterul general al relatării cu privire la moartea lui Antiochos ne obligă să vedem aici mai degrabă o vestire profetică decât descrierea unui fapt istoric.

VI. Problema autorului şi a istoriei textului

Multă vreme tradiţia exegetică, influenţată în bună măsură de Flavius Iosephus (*AI* X,XI,7), l-a identificat pe autorul cărţii cu personajul ei principal – tânărul Daniel deportat în Babilon în 606 î.H., ajuns într-o funcţie înaltă sub o serie de regi babilonieni şi perşi, până după cucerirea Babilonului de către Cyrus (539 î.H.), al cărui sfetnic privilegiat apare a fi (*cf.* 1,21; 6,29; 10,1). O analiză internă a textului arată însă că informaţiile autorului despre această perioadă sunt extrem de vagi şi pline de inadvertenţe istorice (*vide supra*); pe măsură ce prevestirile înaintează în epoca greacă, amănuntele sunt tot mai multe, culminând cu o descriere minuţioasă a celor întâmplate între anii 167 şi 164 î.H., deci în timpul prigoanei religioase declanşate de Antiochos al IV-lea Epiphanes împotriva iudeilor. Unitatea de autor este pusă hotărât sub semnul întrebării şi de prezenţa, în original, a celor două limbi, aramaică şi ebraică (*vide supra*), precum şi de coexistenţa mai multor specii literare: povestirea moralizatoare care ilustrează o temă biblică (*haggada*), interpretarea unui text profetic anterior (cei şaptezeci de ani), apocalipsa.

Cine a fost Daniel? Numele este rar în Biblie; un fiu al lui David apare numit astfel în 1Par. 3,1 (dar nu şi în 2Rg. 3,3); este şi numele unui cap de familie dintre cei întorşi din exil (2Ezd. 8,2; 20,7). Este clar că aceştia nu au nici o legătură cu eroul nostru.

În Iezechiel (14,14.20; 28,3) numele apare într-o listă cu trei „drepţi din vechime", personaje vestite prin înţelepciunea, evlavia şi fidelitatea lor faţă de Dumnezeu: Noe, Iov şi *DN'L (Dan'ēl)*, însă grafia acestuia din urmă este diferită de cea a numelui eroului din cartea lui Daniel (*DNY'L*); personajul lui Iezechiel sugerează mai degrabă o apropiere cu un rege fenician, tatăl lui Aqhat, descris într-un poem ugaritic ca un conducător înţelept şi drept (*cf.* şi nota la Iez. 14,14).

Eroul cărţii lui Daniel este pomenit numai în 1Mac. 29,60, alături de cei trei tovarăşi ai săi; lipseşte însă din seria înaintaşilor glorioşi preamăriţi în capitolele 44–50 din Înţelepciunea lui Iisus Sirah. Un larg consens al exegeţilor plasează aşadar redactarea finală a textului în epoca greacă, mai precis în anii de criză naţională şi religioasă din timpul domniei lui Antiochos al IV-lea. Capitolele cu tentă apocaliptică (8–12) scrise în ebraică reflectă tendinţa evreilor pioşi din vremea Macabeilor de întoarcere la „limba sacră"; autorul însă va fi apelat şi la un corpus deja existent de

povestiri pilduitoare, în aramaică, limba curentă după întoarcerea din Babilon, povestiri foarte potrivite pentru a încuraja efortul de păstrare, în condiții vitrege, a valorilor tradiției strămoșești (de remarcat faptul că Daniel și cei trei tovarăși ai săi sunt prezentați fără genealogie, contrar uzanței semitice). În felul acesta viziunile eshatologice din partea a doua ajung să-i fie atribuite de către autor personajului din prima parte, conferind unitate întregului. Acest procedeu – al pseudonimiei – este, de altfel, bine atestat în literatura antică, intertestamentară și mai ales în genul sapiențial și apocaliptic (*vide infra*, cap. VII, pct. 2. *Apocalipsa*).

Cartea trebuie să fi fost deci compusă pe la 165 î.H., în orice caz înainte de moartea lui Antiochos al IV-lea Epiphanes sau cel puțin înainte de aflarea știrii despre ea (în v. 11,45 se prezice moartea persecutorului nelegiuit în Țara Sfântă, „între mări, către muntele *sabi* cel sfânt", în vreme ce ea s-a petrecut în 164 î.H., în Persia). De altfel, însăși plasarea cărții în Biblia ebraică în categoria „Scrierilor" sugerează originea ei târzie (*cf.* cap. II).

Data prezumtivă a compunerii celei de-a doua părți, și mai ales mentalitatea care o inspiră, i-a făcut pe unii exegeți să presupună că scrierea ar putea fi un produs al grupării „hasizilor". Părerea, împărtășită de mai mulți autori încă înaintea descoperirii manuscriselor de la Marea Moartă, a căpătat apoi mai multă credibilitate (*cf.* Pfeiffer, 1952, p. 773; Lods, 1950, p. 846; Montgomery, 1927, p. 87; Russell, 1964, p. 16). Hasizii (ebr. *ḥasidim*, devenit în greacă *Asidaioi*) reprezentau gruparea celor „pioși". Se poate presupune că erau organizați în confrerii (1Mac. 2,42 vorbește despre συναγωγὴ Ἀσιδαίων). Se vor fi constituit ca atare probabil atunci când Ierusalimul a devenit o cetate greacă, în 174 î.H., după urcarea pe tron a lui Antiochos al IV-lea Epiphanes, în septembrie 175 î.H. Ei s-au aliat cu preotul Mattathias și cu fiul acestuia în lupta împotriva elenizării; apar ca „trupe de șoc" ale lui Iuda Macabeul, în 2Mac. 14,6 (*cf.* Abel, 1949).

Lods arată că autorul cărții a fost prezentat adesea pe nedrept ca unul dintre promotorii insurecției macabeice. Chiar dacă lucrarea va fi contribuit la acest rezultat, lucrul s-a întâmplat fără intenția autorului. Într-adevăr, autorul propovăduiește așteptarea plină de încredere în Dumnezeu ca atitudine în fața năpastelor (*cf.* 12,12), nu lupta cu arma în mână. Revolta Macabeilor nu reprezintă decât un slab ajutor pentru înțelepții „care Îl cunosc pe Dumnezeu" (*cf.* 11,39), destinați să-i învețe pe „cei mulți" (*cf.* 11,33) și cărora le este promisă o soartă măreață la învierea de obște (*cf.* 12,3). Se pare că acest grup constituie ceea ce Daniel numește „sfântul Legământ", expresie legată de 1Mac. 1,15.63; într-adevăr, prin „sfântul Legământ" trebuie înțeles nu numai Legământul dintre Dumnezeu și poporul Său, ci și comunitatea care respecta preceptele Legământului.

Ipoteza unei origini hasidice a fost întărită de descoperirea manuscriselor de la Qumran. Într-adevăr, este aproape unanim admis faptul că mișcarea eseniană, căreia îi aparțin aceste manuscrise, își întinde rădăcinile în mișcarea hasidică. Se impun unele apropieri. După 1Mac. 2,42, „asideii" au devenit ἑκουσιαζόμενοι, „devotați (Legii)", termen care, în LXX, traduce verbul *NDB* caracteristic manuscriselor I QS (*cf.* 1,7.11; 5,1.6.8.10.21.22; 6,13) pentru a-i descrie pe membrii comunității angajați voluntar și generos în slujba Torei. 1Mac. 1,42 vorbește de „gruparea" acestora, συναγωγή, termen grec ce traduce în LXX ebr. *'ēdhāh* (la Qumran, termenul desemnează comunitatea eseniană – *cf.* IV Qp Ps 37,11;16; 1 QS 5,20). Delcor (1971, pp. 17-19) prezintă următoarele argumente pentru legătura dintre cartea lui Daniel și textele qumraniene: a) apropieri de vocabular, cum ar fi „înțelepții" sau „cei pricepuți" care-i învață pe cei mulți; b) modul de a explica „profeția săptămânilor" lui Ieremia este înrudit cu *peșarīm* de la Qumran (*cf.* Dan. 9,2 și nota *ad loc.*); c) prezența printre scrierile qumraniene a unor fragmente din *Cartea lui Enoh*, din *Jubilee*, *Testamentele patriarhilor* și din alte texte cu caracter apocaliptic întărește, dar e departe de a garanta presupunerea că efervescența apocaliptică din secolul al II-lea î.H. poate fi atribuită esenienilor; d) *Imnul Sionului din grota 11 de la Qumran* (publicat de Sanders) confirmă afinitățile cărții lui Daniel cu predecesorii esenienilor. Acest imn, în care apare un grup de evrei credincioși Legii, numiți pe rând „pioșii", „preaiubiții", „desăvârșiții", care doresc din tot sufletul izbăvirea Sionului, pare să se refere la luptele din mediul hasidic împotriva elenizării. El pare să emane din perioada preeseniană, din mediile hasidice, deoarece lipsesc marile teme ale teologiei eseniene. Imnul pare a cuprinde ecouri din cartea lui Daniel, mai ales din capitolul 9.

VII. Genurile literare în cartea lui Daniel

Pentru a determina genul literar trebuie să ținem seama, în primul rînd, de următoarele elemente: folosirea de către autor a două limbi, natura materialului din Dan. 2–6, pseudonimia (atribuirea revelării evenimentelor, prezente în timpul real al autorului, unui autor fictiv, trăitor cu multe secole înainte). Dintre toate aceste elemente, cel cu adevărat nou este ultimul. În nici o altă carte profetică din Biblie nu se întâmplă să fie înfățișată ca profeție vestirea unui eveniment trecut față de epoca celui care o proclamă.

Materialul luat din ciclul aramaic al lui Daniel reflectă atitudinea scriitorilor sapienţiali cărora, ca în cartea lui Iov, le place să se refere şi la tradiţii din afara poporului evreu. Şi în unele cărţi profetice (Isaia sau Zaharia), materialul adunat provine din perioade şi din surse diferite. Dar acest lucru se datorează nu profetului, ci redactorilor finali.

Fenomenul pseudonimiei se regăseşte şi în cărţile sapienţiale. Într-adevăr, autorul Ecleziastului se ascunde sub numele regelui Solomon, deoarece Solomon este considerat prototipul adevăratului înţelept din toate timpurile şi al tuturor popoarelor (*cf.* 3Rg. 4,9-14). Avem de-a face, încă o dată, cu aspectul universalist sapienţial. În Daniel, pseudonimia nu trebuie căutată în nevoia de a se ascunde în faţa persecutorilor, ci în interesul autorului pentru acel personaj drept şi înţelept din tradiţia universală. Deutero-Isaia (Is. 40–55) şi Trito-Isaia (Is. 56–66) sunt, într-o oarecare măsură, continuatorii gândirii profetului Isaia, vechiul profet din secolul al VIII-lea î.H. Deutero-Zaharia (Zah. 9–14) rămâne legat de profetul Zaharia prin înrudirea tematică.

Alte elemente, cu adevărat noi, caracterizează cartea lui Daniel. Mai întâi de toate, caracterul personajului. Daniel este un om drept şi înţelept, credincios lui Dumnezeu (*cf.* Dan. 1,4.8; 6,12-14). Este dăruit de Dumnezeu cu o înţelepciune superioară, nu numai pentru a rezolva situaţiile mai grele de viaţă (*cf.* Suzana), dar şi pentru a cunoaşte şi a interpreta „tainele Domnului" (*cf.* Dan. 1,16-17.20; 2,18.26-28; 4,5-6.15; 5,11-12.14-17). Sub acest aspect, figura lui Daniel se apropie de a lui Iosif, în Egipt (*cf.* Gen. 39–50), dar o depăşeşte, deoarece misiunea sa este cunoşterea şi interpretarea tainelor lui Dumnezeu. El este un profet, om însufleţit de duhul lui Dumnezeu, care primeşte viziuni şi explicarea lor.

Cartea dezvoltă aşadar următoarele trăsături ale lui Daniel:

a) *Credinţa*. Dan. 1,6-20, Dan. 6, Bel şi balaurul etc. sunt povestiri exemplare de factură midraşică, exemplificând învăţătura că Dumnezeu îi ajută pe cei care-I rămân credincioşi în orice împrejurare.

b) *Înţelepciunea*. În episodul Suzanei, Daniel apare asemănător cu Solomon (*cf.* 3Rg. 3,16-28). Această istorisire, care ilustrează înţelepciunea lui Daniel, se revendică de la un oracol al lui Ieremia (*cf.* Ier. 29,21-23).

c) *Daniel interpretează tainele lui Dumnezeu.* Este vorba de episoade alegorice, care au scopul de a revela sensul istoriei împărăţiilor pământeşti din perioada exilului babilonian până la venirea împărăţiei eshatologice a lui Dumnezeu. În plus, în Dan. 4 se întrevede o metodă specifică de interpretare a unei scrieri, numită *peşer*, unde un text profetic anterior este interpretat pentru explicarea unei situaţii actuale. Alegoria copacului uriaş văzut de Nabucodonosor, din Dan. 4, ce reprezintă istoria regatului său, pare transpunerea unui fapt real de la un personaj la altul, mai bine cunoscut de către cititori. Într-adevăr, în grota 4 de la Qumran s-a descoperit o rugăciune a lui Nabonides afectat de o boală în timpul unei vizite la Teiman, boală care a durat trei ani şi a cărui semnificaţie i-o înfăţişează un *gazir* (*cf.* Dan. 4,7 şi nota *ad loc.*).

Aşadar, în toate aceste cazuri, visele alegorice sau scrierea tainică au o funcţie profetică, chiar dacă numai cele din Dan. 2 şi din Dan. 7 se referă, cel puţin parţial, la viitor, anunţând venirea împărăţiei eshatologice (Dan. 2) şi „împărăţia sfinţilor Celui Preaînalt" (Dan. 7); în schimb, alegoriile din Dan. 4–5 sunt în totalitate profeţii *post eventum*, anunţând ca viitoare evenimente trecute sau prezente.

d) *Viziunile* se deosebesc de genul precedent al viselor, deoarece sunt toate relatate la persoana întâi, iar Daniel nu mai este interpretul, ci depozitarul lor (*cf.* Dexinger, 1969, pp. 21-26). O deosebire majoră între vise şi viziuni constă în faptul că, în cazul celor din urmă, un înger este trimis să le interpreteze, iar angelofania se produce într-un context măreţ şi misterios (ca în Iezechiel). Însă, ceca ce deosebeşte cu precădere visele de viziuni este „obiectul" lor: viziunile anunţă şi iminenţa sfârşitului, pregătind aşteptarea acestei lucrări a lui Dumnezeu.

În concluzia analizei tuturor elementelor care conturează genurile literare în cartea lui Daniel, Bernini (1984, p. 50) afirmă că ea nu poate fi definită nici ca simplă profeţie, nici ca scriere sapienţială, nici ca pură apocalipsă, ci reprezintă o sinteză a tuturor acestor genuri literare. Ea ţine de genul profetic deoarece vesteşte venirea mântuirii şi a împărăţiei eshatologice a lui Dumnezeu în lume. Dar acestui gen literar profetic cartea lui Daniel îi adaugă un element nou. Cursul istoriei trecute şi prezente apare ca prevestire a unui eveniment viitor, iar acestui aspect i se alătură elementul sapienţial. Reprezentarea cursului istoriei pune în evidenţă locul pe care-l ocupă în cadrul acesteia regii pământeşti, locul lui Dumnezeu şi al poporului lui Dumnezeu.

Atât elementul profetic, cât şi elementul sapienţial dobândesc o coloratură nouă, specială, rezultată din trăsăturile analizate mai sus: bilingvismul, pseudonimia, prezenţa midraşului, visele şi viziunile alegorice, modalităţile aparte de interpretare a Scripturilor etc. În Daniel, mântuirea se

concretizează în nimicirea puterilor vrăjmaşe lui Dumnezeu şi poporului Său, însoţită de participarea poporului credincios la împărăţia pe care o instituie Dumnezeu peste cenuşa împărăţiilor nimicite. Când această aşteptare va constitui unicul obiect al mesajului, se va putea vorbi de genul apocaliptic pur; pentru aceasta, pe lângă obiect, e nevoie şi de alte elemente specifice acestui gen literar, ca în literatura apocaliptică posterioară, ca în Apocalipsa lui Ioan.

Grupând caracteristicile sus-amintite, M. Delcor afirmă însă că în cartea lui Daniel se pot distinge, în mare, două genuri literare: 1) *midraş* şi 2) *apocalipsa*. Trebuie remarcat că, la sfârşitul perioadei veterotestamentare şi la începutul perioadei creştine, apocaliptica este apropiată de midraş; de altfel, midraşul şi apocaliptica sunt mai strâns înrudite decât s-ar crede la prima vedere: în pofida unei prezentări diferite, în ambele se poate constata aceeaşi psihologie manifestată de aceleaşi preocupări şi aceleaşi procedee. De notat, în special, o imaginaţie debordantă şi o înclinaţie către miraculos. Ca în *maşal*, care foloseşte comparaţia, se procedează în chip voalat, prin aluzii. În sfârşit, cele două genuri au drept scop să instruiască şi să edifice, cu acelaşi interes pentru trecutul îndepărtat, văzut nu pentru el însuşi, ci în legătură cu prezentul şi cu viitorul.

1) *Midraş*. Povestirile din prima parte (capitolele 1–6) formează un ansamblu complex de istorii cu scop edificator. Acest lucru este bine marcat chiar din capitolul introductiv: Daniel, în pofida fapului că se află în ţară străină, ascultând de prescripţiile alimentare ale Torei, se dovedeşte, cu ajutorul lui Dumnezeu, superior magilor din Babilon. Capitolul 2, explicând viziunea statuii compozite din visul lui Nabucodonosor, ţine în acelaşi timp de midraş şi de apocalipsă. Sub formă alegorică, autorul prezintă ca pe o profeţie succesiunea istorică a celor patru împărăţii, dintre care ultima va sfârşi prin statornicirea eshatologică a împărăţiei lui Dumnezeu. Această povestire se apropie de viziunea apocaliptică din capitolul 7. Aşadar şi ea prezintă, în acelaşi timp, caracteristici midraşice şi apocaliptice.

În povestea statuii de aur din capitolul 3 se afirmă şi caracterul edificator al istoriei: Dumnezeu răsplăteşte întotdeauna credinţa faţă de legile Sale: însuşi genul midraşic al acestei povestiri a încurajat un autor să adauge rugăciunea lui Azaria şi cântarea celor trei tineri.

În capitolul 5, interpretarea misterioasei scrieri apărute pe peretele sălii de banchet ţine de genul midraşic şi de procedeele exegetice regăsite în

peşarim, în vreme ce povestea din capitolul 6 se înrudeşte, în spirit, cu cea din capitolul 3. Povestea Suzanei şi cea despre Bel şi balaur ilustrează şi ele genul literar al primelor şase capitole. Prima poveste este un midraş inspirat de Epistola lui Ieremia, iar povestea despre Bel şi balaur a suferit, în mod evident, influenţa capitolului 6. În orice caz, ambele povestiri deuterocanonice dovedesc că, plecând de la povestirile protocanonice din prima parte, s-a dezvoltat un întreg ciclu ai cărui autori sunt anonimi.

2) *Apocalipsa*. Capitolele 7 şi 12 aparţin genului apocaliptic. Aceste viziuni, atribuite lui Daniel, se prezintă, din punct de vedere literar, ca adevărate parabole sau alegorii ce trebuie neapărat explicate, de acest lucru ocupându-se „îngerul interpret". Limbajul simbolic este luat cel mai adesea din Vechiul Testament, dar poate păstra şi elemente de origine mitologică, bunăoară înfruntarea dintre Dumnezeu şi monştrii din haos (Delcor, 1968, pp. 290-312). La fel ca în celelalte apocalipse, sunt folosite pe scară largă figuri simbolice de animale.

Revelaţia apocaliptică este prezentată ca o profeţie în parte fictivă şi în parte reală, având aşadar un autor real şi un altul prezentat ca atare. Autorului real – care, conform ipotezei propuse mai sus, ar putea fi un hasid – îi aparţine profeţia propriu-zisă. Autorului declarat, aici Daniel, care este plasat într-un punct din trecut, îi aparţine profeţia „fictivă", descriind evenimente deja întâmplate. Cum am mai spus, una dintre caracteristicile importante ale apocalipticii este pseudonimia, profeţiile fiind atribuite unor personaje celebre din trecut: Enoh, cei doisprezece patriarhi, Moise, Isaia etc. Procedeul literar al pseudonimiei nu este un procedeu propriu-zis ebraic. El se întâlneşte în multe literaturi. Unii pretind că exista în scrierile vechilor egipteni, din Dinastia a XII-a, dar şi în perioada care precedă imediat eflorescenţa apocaliptică ebraică – de pildă, în cronica demotică, datând de la jumătatea secolului al III-lea î.H. (*cf.* Russell, 1964, p. 128). Antichitatea greco-latină folosea şi ea procedeul pseudonimic în literatura mitologică, în colecţiile profetice, juridice şi în scrierile orfice, hermetice etc. Dar pentru a explica originea pseudonimiei în apocaliptica ebraică nu este neapărat necesar să se apeleze la un împrumut străin.

Au fost propuse diferite explicaţii pentru pseudonimia apocalipselor în general şi, în special, cea din cartea lui Daniel. S-a invocat nevoia autorului de a-şi ascunde identitatea în vremea persecuţiei. Alţii au vorbit despre farmecul exercitat asupra cititorilor evrei de către vechimea personajelor

principale. Tora avea o autoritate atât de mare, încât era greu să se propună noi revelații neconținute în Lege, dacă nu erau puse pe seama unor prestigioase figuri din trecut. Rowley a propus pentru cartea lui Daniel o soluție acceptabilă în linii mari. Alegerea lui Daniel drept beneficiar al viziunilor și al revelațiilor avea drept scop sublinierea identității lui cu autorul sau autorii anonimi ai relatărilor referitoare la Daniel din ciclul aramaic (*cf.* Rowley, 1963, p. 40). În favoarea acestei explicații Delcor aduce argumentul că înrudirea dintre genurile literare midrașic și apocaliptic ușura această atribuire unui unic autor fictiv, Daniel.

Mai nuanțat, Bernini (1984, pp. 52-54) opinează că, atunci când profetismul se apropie de sfârșit și cel care vorbește în numele lui Dumnezeu, profetul, tace (*cf.* 1Mac. 9,27), apare, o dată cu Daniel, literatul, cel care pune în scris viziunile de la Dumnezeu (*cf.* Dan. 7,1.28; 12,4), care pecetluiește într-o carte, la porunca lui Dumnezeu, cele ce se vor întâmpla la sfârșitul vremurilor (*cf.* Dan. 12,4). Acest nou instrument al revelației divine este „scriitorul apocaliptic", iar scrierea lui este o apocalipsă, o „dezvăluire". El nu deschide cărări complet noi, ci, prin intermediul oracolelor vechilor profeți (*cf.* Dan. 9; *cf.* și Os. 14,10), se oprește asupra elementelor care pot să-i lumineze pe cititorii săi într-un moment de criză și de încercare (*cf.* Dan. 11–12). Scriitorul apocaliptic se prezintă ca discipol al profeților, pentru a fi un autentic învățător de înțelepciune; căci lumea în care trăiește nu este numai o lume de neînțeles, ci este și o lume în care este greu și dureros să trăiești. O domină cei puternici, care se pretind stăpâni absoluți nu numai asupra teritoriilor lor, ci și asupra oamenilor și asupra conștiințelor acestora (*cf.* 2,37-38; 4,19-20; 5,22-23). Pentru a încuraja rezistența în vreme de încercare, autorul amintește exemple edificatoare (*cf.* Dan. 3; 6), anunță iminentul sfârșit al persecuției și venirea triumfului lui Dumnezeu (*cf.* Dan. 12,2-3.12).

Dacă se pune întrebarea de unde dobândește scriitorul apocaliptic certitudinea sfârșitului lumii actuale și apariția lumii noi, se pare că trebuie să se răspundă, ca în cazul lui Iov (*cf.* Iov 28; 38–41), că scriitorul apocaliptic, întorcându-se la originile creației, la perfecțiunea originară a lucrurilor voită de Dumnezeu (*cf.* Gen. 1,31), descoperă necesitatea unei răsturnări a ordinii istorice actuale, răsturnare ce poate fi realizată numai de bunătatea și puterea Creatorului. De aceea narațiunea lui este solemnă; reprezentările alegorice ale împărățiilor pământești sunt mărețe (*cf.* Dan. 2; 4); simbolurile regilor în lupta dintre ei și împotriva lui Dumnezeu sunt animale monstruoase

și puternice (*cf.* Dan. 7; 8); aparițiile angelice scânteiază ca o fulgurație cerească (*cf.* Dan. 8,15-19; 10,1-19), iar Cel Vechi de zile șade, ca Dumnezeu-Creatorul (*cf.* Gen. 1,26-31), pe tronul Său, înconjurat de curtea cerească (*cf.* Dan. 7,9-10). Toate arată că scriitorul evocă situația actuală prin imaginile și culorile prin care povestirile originilor descriu haosul primordial, peste care puterea lui Dumnezeu a ridicat lucrarea unei creații perfecte, pentru a-i asigura pe cititori de venirea lumii noi, vestită de el ca iminentă.

VIII. Stilul și limba cărții lui Daniel

Autorul cărții lui Daniel manifestă calități literare ieșite din comun. Fantezia sa în crearea de alegorii și simboluri este fecundă. Scenele, evenimentele se desfășoară într-o formă atât de bine construită, încât ne rămân imprimate în memorie. Capacitatea sa de a actualiza materialul anterior pentru a exprima o situație nouă, care îi provoacă pe cititori, este deosebită. Alegoria uriașei statui pe care o visează Nabucodonosor, compusă din materiale diferite, sugerând astfel soarta marilor imperii, este un prodigiu de arhitectură istorico-religioasă (Dan. 2). Ficțiunea alegorică a lui Nabucodonosor povestind supușilor, într-o scrisoare oficială, peripețiile cârmuirii sale, simbolizate în vis de un copac măreț, aduce în memorie texte similare din cartea lui Iezechiel (Iez. 31; 17), însă are o căldură umană și religioasă inedită (Dan. 4). Și mai încărcată de dramatism este descrierea banchetului funest al lui Baltasar (Dan. 5), transformat în judecată a lui Dumnezeu. Am putea spune același lucru despre visul lui Daniel (Dan. 7) și despre viziunile lui (Dan. 8; 10–12), în care evocarea tronului Celui Vechi de zile (Dan. 7) și a îngerului interpret (Dan. 10) sunt proiectate viu pe scena unei lumi în care oamenii se sfâșie între ei (Dan. 7; 8), se luptă (Dan. 11) pentru dominarea unui pământ care nu le aparține și care, în mod inexorabil, va fi scos de sub puterea lor de către un Dumnezeu pe care ei nu Îl cunosc sau Îl combat. Și peste toate aceste evenimente mondiale se înalță figurile pure și nobile ale lui Daniel și ale celor trei tovarăși ai săi de exil (Dan. 1; 3; 6), eroii adevăratei credințe.

Scriind într-o epocă în care aramaica era limba comună, autorul originalului semitic se străduiește totuși să contribuie la înviorarea limbii ebraice, ca și alți scriitori din vremea sa. Există totuși multe indicii care arată că aramaica îi era mai familiară decât ebraica. Exegeții au studiat vocabularul cărții, în special al părții aramaice, pentru a dobândi un argument în plus

pentru datarea ei. În această secţiune a cărţii apar cuvinte de origine akkadiană, persă şi greacă (*cf.* Ellenbogen, 1962). Contrar aşteptărilor, cele mai puţine sunt cuvintele de origine greacă. Unii specialişti explică acest lucru prin faptul că autorul cărţii este un antielenist atât de înverşunat, încât evită cuvintele din această limbă, cuvinte care, în viaţa de toate zilele, trebuie să se fi aflat pe buzele tuturor. Cuvintele greceşti vor fi pătruns – după părerea lui S.D. Driver – numai după cuceririle lui Alexandru cel Mare şi o dată cu extinderea influenţelor greceşti. În cartea lui Daniel nu există decât trei cuvinte de certă origine greacă, termeni destul de speciali, desemnând instrumente: συμφωνία, ψαλτήριον şi κίθαρις. Acest lucru îl conduce pe Rowley la concluzia că redactarea finală a cărţii trebuie plasată în perioada luptelor împotriva lui Antiochos Epiphanes, lipsa cuvintelor greceşti fiind tocmai o marcă a rezistenţei evreilor la elenizare.

Mai frecvente sunt, în schimb, cuvintele de origine persă (vreo douăzeci). Acelaşi fenomen se regăseşte şi în papirii aramaici de la Elephantina, datând din secolul al V-lea î.H. De aici tentaţia de a folosi asemănarea pentru a trage concluzia că originea lui Daniel ar trebui plasată în secolul al V-lea î.H. Cu toate acestea, deoarece, în rest, limba aramaică din Daniel este foarte asemănătoare cu cea a documentelor de la Qumran şi, în primul rând, cu cea din apocrifa Genezei, adevărata explicaţie trebuie să fie alta. De fapt, prima parte din cartea lui Daniel pare să se fi înfiripat în perioada persă, lucru pe care îl admite şi Delcor.

Puţin deosebită este situaţia cuvintelor akkadiene, tot în jur de douăzeci. Influenţe ale limbii akkadiene se găsesc şi în papirii de la Elephantina, ca şi în inscripţiile nabateene sau de la Palmyra ori în targumuri, aşadar în întreaga perioadă persă, greacă şi romană, semn evident al unei îndelungi persistenţe a influenţelor limbii akkadiene în literaturile şi în culturile tuturor acestor epoci. Sensul cuvintelor de origine akkadiană nu este totdeauna uşor de stabilit, în primul rând din cauza condiţiilor istorice: pătrunderea arameenilor, începând de la Eufratul mijlociu până în Babilon, a început cel puţin în secolul al XII-lea î.H. şi a ţinut şase sau opt secole. În tot acest timp s-au produs împrumuturi din aramaică în akkadiană şi din akkadiană în aramaică. Majoritatea acestor cuvinte este reprezentată de termeni tehnici, desemnând funcţii sau îndeletniciri, construcţii sau veşminte specifice: guvernator, prefect, cetăţuie, mină, olar, exorcist etc.

Şi în lumina acestor argumente se poate trage concluzia că autorul nostru foloseşte „aramaica medie", cunoscută astăzi prin intermediul multor documente de origine iudaică, datând aproximativ din perioada cuprinsă între anii 300 î.H. şi 200 d.H.

IX. Epoca istorică

Stabilirea epocii în care a fost scrisă cartea lui Daniel poate contribui la mai buna descifrare a mesajului pe care autorul a vrut să-l transmită cititorilor săi. În Orientul Apropiat, scena politică s-a schimbat radical o dată cu victoriile lui Alexandru (336-323 î.H.), care, în 330 î.H., l-a învins pe regele pers Darius al III-lea Codomanes (336-330 î.H.) (*cf.* 1Mac. 1,1; Dan. 2,40). Alexandru, „tare ca fierul, care zdrobeşte, a zdrobit toate acele regate" (*cf.* 1Mac. 1,2-5; Dan. 2,40; 7,7; 8,5.21; 11,3) şi a introdus în lumea orientală cultura lumii elenistice, noi obiceiuri, noi idei religioase.

Totuşi acestea nu au pătruns imediat în Iudeea. Situaţia a început să se înrăutăţească după moartea lui Alexandru, când marele imperiu a fost împărţit între urmaşii acestuia, Diadohii, dintre care însă, până pe la sfârşitul secolului al IV-lea î.H., după bătălia de la Ipsos (301 î.H.), au mai rămas doar trei stăpâni: regii Macedoniei, regii Seleucizi în Asia şi Ptolemeii în Egipt. Evreii au avut legături numai cu două dinastii: a Ptolemeilor din Egipt şi a Seleucizilor din Asia. Despre aceştia, autorul primei cărţi a Macabeilor va spune, pe la anul 100 î.H., că „s-au înscăunat... timp de mulţi ani, şi au înmulţit relele pe pământ" (1Mac. 1,9).

Pătrunderea lentă, dar implacabilă, a elenismului în Iudeea a luat o nouă întorsătură o dată cu venirea pe tronul Siriei a seleucidului Antiochos al IV-lea Epiphanes (175-163 î.H.), simbolizat de cel de-al unsprezecelea corn, mic, răsărit în locul a trei coarne dintre cele zece ale celei de-a patra fiare din vedenie (Dan. 7). Intrigant abil şi blasfemator arogant (*cf.* Dan. 7,8.25), acesta, după ce şi-a asigurat tronul în propriul regat (*cf.* Dan. 11,21), a încercat să pună stăpânire şi pe regatul Ptolemeilor din Egipt (*cf.* 1Mac. 1,16-20; Dan. 11,25-26). Pentru realizarea planului, el s-a putut sluji de disputele care sfâşiau comunitatea iudaică (*cf.* 1Mac. 1,11-15). Într-adevăr, aceste dispute erau deja aprinse în vremea tatălui său, Antiochos al III-lea cel Mare (223-168 î.H.) şi a fratelui său, Seleukos al IV-lea Philopator (187-185 î.H.). Dar marele preot Onias al III-lea reuşise până atunci să evite înrăutăţirea situaţiei (*cf.* 2Mac. 3). Lucrurile s-au precipitat o dată cu venirea la tron a lui Antiochos al IV-lea, care şi-a găsit cei mai buni aliaţi în cei care se luptau pentru succesiunea la funcţia de mare preot, luptă

căreia i-a căzut victimă însuşi Onias al III-lea (*cf.* 2Mac. 4; Dan. 9,26; 11,22). La întorcerea din campania sa din Egipt, Antiochos al IV-lea a jefuit templul din Ierusalim (*cf.* 1Mac. 1,20-24; 2Mac. 5,11-20). Dar abia cu ocazia celei de-a doua campanii în Egipt (*cf.* Dan. 11,27-30), Antiochos al IV-lea, trecând prin Iudeea, a impus religia păgână, abolind orice formă de cult al lui *YHWH* (*cf.* 1Mac. 1,4-51.60-61; 2,32-38; *cf.* şi Dan. 7,25; 8,14; 11,31-39). Victimele cele mai de seamă, al căror martiriu l-a consemnat cartea a doua a Macabeilor, au fost bătrânul Eleazar şi cei şapte fraţi împreună cu mama lor (*cf.* 2Mac. 6–7). Cu siguranţă vor fi fost mult mai mulţi, atât printre învăţătorii poporului, cât şi printre oamenii de rând, dacă e să dăm crezare celor spuse în cartea lui Daniel (*cf.* Dan. 11,32.35; 12,2). Au fost însă şi foarte mulţi care au cedat în faţa ameninţărilor şi amăgirilor persecutorului (*cf.* 1Mac. 2,16.23; Dan. 11,32-35). Alţii, pentru a rămâne credincioşi religiei, au fugit în pustiu (*cf.* 1Mac. 2,29-38). Mattatias şi fiii săi au iniţiat o revoltă armată împotriva ocupantului. Ei au izbutit să înfrângă armata siriană, condusă mai întâi de Gorgias şi Nicanor, apoi de Lysias (*cf.* 1Mac. 3,10–4,35; 2Mac. 8). Astfel, după doi ani şi ceva, când garnizoana a fost alungată din cetăţuie, s-a putut face purificarea templului şi s-a reinstaurat cultul zilnic al lui *YHWH* (*cf.* 1Mac. 4,36-61; 2Mac. 10,1-8). Erau primele zile ale lunii Kislew (gr. Casleu), adică primele zile ale lui decembrie, anul 164 î.H. (*cf.* 1Mac. 4,36-61; 2Mac. 10,1-8). Dar în acest punct se încheie relatarea lui Daniel, înainte de sfârşitul persecutorului (*cf.* 1Mac. 6,1-13; 2Mac. 9), prezentat ca sigur şi iminent (*cf.* Dan. 11,40-45). Moartea lui Antiochos al IV-lea avea să se petreacă la scurtă vreme, dar el nu a murit în „ţara sfintei străluciri", adică în Iudeea, cum prevestise autorul lui Daniel, ci în timpul campaniei întreprinse în răsărit.

X. Sursele cărţii lui Daniel

Una din particularităţile genului apocaliptic care se prezintă ca o literatură erudită, cu interes faţă de trecut, este aceea de a fi receptaculul unor influenţe variate provenind din medii sau culturi diferite. Într-adevăr, în principal în cartea lui Daniel, se pot decela influenţe profetice, sapienţiale şi străine.

1. *Daniel şi profeţii*

Profetul este înainte de toate omul cuvântului lui Dumnezeu, pe care el trebuie să-l transmită viu, într-un mesaj direct, şi nu va fi scriitor decât în subsidiar. Apocalipsa, însă, este în primul rând un text care descrie şi explică vedenii. Există totuşi numeroase elemente de legătură între apocalipsă şi profeţie.

a) Cartea lui Daniel, ce conţine şi prima apocalipsă propriu-zisă, apare într-un moment în care profeţia intră în declin. Din 1Mac. 9,27 rezultă că trecuseră mulţi ani de când profeţii dispăruseră din Israel. În scrierile biblice răzbate totuşi aşteptarea unui profet (*cf.* 1Mac. 4,46; 14,41), aşteptare împărtăşită de comunitatea de la Qumran (*cf.* I QS 9,11) şi care s-a concretizat în Noul Testament prin aşteptarea întoarcerii lui Ilie (*cf.* Mc. 9,11; In. 1,21 etc.).

b) Apocaliptica este o continuare a filonului profetic. Autorii erau convinşi că se plasează în tradiţia profetică şi că, la fel ca profeţii, au de transmis un mesaj divin. Unul dintre elementele importante ale profeţiilor din Vechiul Testament îl constituie prezicerile. Or, autorii de apocalipse s-au referit la cele nerealizate *ad litteram*, străduindu-se să le găsească sensuri ascunse şi simbolice. De pildă, textul lui Ieremia (25,11 şi 29,10 TM) prevestea că exilul avea să dureze şaptezeci de ani, până la refacerea definitivă a Ierusalimului, iar autorul lui Daniel reinterpretează prevestirea: cei şaptezeci de ani reprezintă „şaptezeci de săptămâni" de ani (9,24; *cf.* notele *ad loc.*). Această reinterpretare a Scripturii se prezintă ca o actualizare. Tot astfel ar putea fi înţeleasă aluzia din Dan. 12,3 la Isaia 53,11.12b (din ultimul cânt al Slujitorului): autorul lui Daniel îl identifică pe Slujitor cu un mic grup de evrei, poate acei *hasidim*, iar „cei mulţi" ar fi vrăjmaşii partidei eleniste. Pentru sensul altor aluzii profetice din Daniel (*cf.* Is. 8,7-8a şi Dan. 11,10; Is. 10,23 şi Dan. 11,36), vezi notele. De asemenea, însăşi expresia „Fiul Omului" din Daniel ar putea fi preluată din Iezechiel, chiar dacă îmbracă alt sens. Însuşi Daniel e prezentat ca un „cercetător al Scripturilor" şi, mai ales, al Profeţilor (*cf.* Dan. 9,2).

Faptul că se poate observa o continuitate între Daniel şi profeţi nu înseamnă că nu există diferenţe între profeţie şi apocaliptică. Flavius Iosephus a intuit-o foarte bine în *Antichităţile iudaice* (X,XI,7), mai ales în legătură cu Daniel: pe când profeţii nu făceau decât să vestească evenimente viitoare, Daniel – spune Iosephus – le precizează şi data. În vreme ce profeţii preziceau mai ales dezastre, Daniel este un profet al fericirii. În

ochii lui Iosephus, caracterul propriu apocalipselor îl constituie conştiinţa faptului că lumea este guvernată după un *plan determinat*, argument folosit de acesta împotriva epicureilor, care respingeau ideea de Providenţă.

Sabatier formulează astfel relaţia dintre profeţie şi apocaliptică: „Apocalipsa este faţă de profeţie ceea ce este Mişna faţă de Torah". Apocaliptica este o încercare de sistematizare a profeţiei ca prezicere (*cf.* Manson, 1950, pp. 139-145). Mesajul apocaliptic îl continuă şi îl dezvoltă pe cel profetic în trei puncte esenţiale: unitatea istoriei, concepţiile despre eshatologie şi credinţele privind formele inspiraţiei divine.

c) Istoria: Amos şi Deutero-Isaia, între alţii, înţeleseseră bine că Dumnezeu are controlul asupra ei. Dar autorii de apocalipse merg mai departe. Daniel, de pildă, vede evenimentele istorice *sub specie aeternitatis*, recunoscând în dezordinea aparentă a faptelor un scop şi o ordine. Dar ce-l interesează în această perioadă de criză şi de persecuţie este momentul sfârşitului, când se va instaura definitiv împărăţia lui Dumnezeu (*cf.* 11,27.40). S-ar putea pune în gura autorului lui Daniel ceea ce se citeşte în Apocalipsa siriacă a lui Baruh: „Prezentul nu e nimic, dar viitorul e foarte mare... E de dorit viitorul" (44,8-11). Într-adevăr, în pofida modificărilor şi dezvoltărilor, apocaliptica a păstrat marile linii ale eshatologiei profetice despre refacerea lui Israel şi despre mesianism (*cf.* domnia Fiului Omului identificată cu a Sfinţilor, adică a poporului lui Israel, din Dan. 7). La fel, judecata finală nu se va face în planul istoriei, ca la profeţi, ci dincolo şi deasupra istoriei, căci îi va îngloba nu numai pe cei vii, ci şi pe morţi (*cf.* Dan. 12,2 *sqq.*, cu referire la învierea morţilor).

d) Ideea profetică potrivit căreia un om poate fi stăpânit de duhul lui Dumnezeu se regăseşte în apocalipse. Însă, în vreme ce profeţii semnalează de obicei experienţa pe care au avut-o în privinţa inspiraţiei divine prin fraza stereotipă: „aşa vorbeşte *YHWH*", autorii apocaliptici vor spune cel mai des „Am văzut" (*cf.* Dan. 7,2; 8,1).

2. *Daniel şi înţelepţii*

Nu toţi exegeţii acceptă legătura dintre apocaliptică şi profeţie. Unii (precum von Rad) consideră că dualismul, determinismul şi pesimismul literaturii apocaliptice reprezintă o falie care le separă, iar tărâmul spiritual al apocalipticii trebuie căutat la înţelepţi. Astfel, Daniel, la fel ca Enoh şi Ezdra, este caracterizat drept înţelept (*cf.* Dan. 1,4 *sqq.*; 2,48; Enoh 32,2-4; Ezd. 14,50). La sfârşitul cărţii lui Daniel asistăm la un fel de apoteoză a învăţătorilor de înţelepciune (Dan. 12,3). Explicarea viselor şi a enigmelor ţine de domeniul înţelepţilor. Pentru a demonstra acest lucru, von Rad compară interpretările viselor lui Daniel cu cele ale lui Iosif (Dan. 2,19 şi Gen. 41,25 *sqq.*); amândoi interpretează vremurile: pe de o parte, vacile şi spicele reprezintă anii, pe de alta, diferitele elemente ale statuii – imperiile. Totuşi, la înţelepţi nu se întâlneşte nici cel mai mic element eshatologic, lucru esenţial pentru apocaliptică.

Trebuie acceptată aşadar existenţa unor legături strânse între profeţie şi apocalipsă, admiţând totodată şi influenţe sapienţiale asupra acesteia din urmă. De altfel, se poate sesiza influenţa înţelepţilor asupra unor scrieri profetice precum Amos, Isaia etc.

3. *Daniel şi influenţele străine*

Una din caracteristicile apocalipticii este imaginaţia debordantă, care se exprimă printr-un simbolism exuberant. Acest simbolism nu provine totdeauna din imaginaţia autorilor, ci este preluat de la autorii biblici anteriori sau îşi găseşte originea în vechea mitologie orientală. În Dan. 7,2, cele patru vânturi ale cerului care răscolesc „marea cea mare" constituie cu siguranţă un ecou din cosmogonia babiloniană *Enuma Eliş*, unde cele patru vânturi sunt enumerate în ordinea următoare: vântul de miazăzi, vântul de miazănoapte, vântul de răsărit şi vântul de apus, peste care se înstăpâneşte Marduk. Această apropiere pare cu atât mai probabilă cu cât cele patru fiare, care desemnează cele patru mari imperii situate în cele patru părţi ale lumii, sunt enumerate în aceeaşi ordine ca şi cele patru vânturi: Babilonul la sud, Media la nord, Persia la est şi imperiul întemeiat de greci la vest.

În v. 7,3, „marea cea mare" de unde se înalţă cele patru vânturi desemnează nu Mediterana, ca în alte locuri, ci o forţă mitică, ostilă lui Dumnezeu şi generatoare de monştri, echivalentul „adâncului" din Geneză şi, mai ales, al lui Tiamat din epopeea babiloniană a creaţiei (I,333; II,27); este un receptacul al monştrilor şi mai ales al Leviathanului, şi simbolul forţelor malefice pe care numai *YHWH* le poate îmblânzi (*cf.* Is. 17,12-14; 27,1; Ps. 73,13-14 şi 103,25-26). Dar, în Biblie, marea sau „adâncul" sunt demitizate: deşi ostile lui Dumnezeu, ele Îi sunt totuşi supuse. Este oare de presupus că autorul lui Daniel se referă direct la mitul lui Tiamat în luptă cu Marduk? *A priori* nu este imposibil. Dar, mai probabil, această influenţă străină s-a exercitat prin intermediul literaturii canaanene. Într-adevăr, în literatura ugaritică există tema cosmică a luptei dintre Baal şi apele neîmblânzite.

Există, de asemenea, în alte texte, ecouri ale diverşilor monştri asociaţi apelor, prezentaţi drept vrăjmaşi ai lumii orânduite, ai cosmosului. Acest aspect al literaturii din vechiul Canaan prezintă cele mai multe afinităţi cu mitologia cosmică a Mesopotamiei, în special cu *Enuma Eliş*. Influenţa religiei şi a literaturii din Canaan asupra Israelului, care va fi început, desigur, cu mult înaintea exilului, trebuie să fi continuat să se exercite şi după exil, aşa cum au subliniat mai mulţi autori.

XI. Influenţa cărţii lui Daniel asupra literaturii apocaliptice ulterioare

Se cuvine subliniată importanţa capitală a cărţii lui Daniel în istoria dezvoltării apocalipticii. Într-adevăr, pseudonimia care, în Daniel, era motivată literar a devenit după aceea un lucru obişnuit. Dacă „apocalipsa lui Daniel" a intrat în canonul Scripturii probabil fiindcă s-a născut într-un mediu hiperortodox, literatura apocaliptică ulterioară n-a avut aceeaşi şansă. Rabinismul nu a recunoscut niciodată masa de scrieri apocaliptice iudaice şi nu se găseşte nici un citat din această literatură noncanonică în scrierile rabinice. Această literatură a fost atribuită fie fariseilor (Bousset, Charles), fie zeloţilor (Herford), fie esenienilor (Kohler); după descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă, teza eseniană a căpătat un plus de credibilitate. Biblioteca de la Qumran a păstrat multe şi ample fragmente din principalele apocalipse, precum şi din cartea lui Daniel (*cf.* Delcor, 1971, pp. 48-49). Este de ajuns să amintim *Cartea lui Enoh*, *Cartea Jubileelor* şi *Testamentele celor doisprezece Patriarhi* (atestat numai în versiunea greacă).

O situaţie asemănătoare vor avea apocalipsele în creştinism, deşi cartea lui Daniel a influenţat Apocalipsa lui Ioan, iar fragmente apar citate şi în alte scrieri ale Noului Testament. Însuşi Iisus face aluzie la prevestirea danielică a „urâciunii pustiirii" aşezată în locul cel sfânt ca semn al iminenţei sfârşitului (*cf.* Mt. 24,15) şi-şi proclamă în faţa Sinedriului calitatea de Judecător universal, evocând viziunea Fiului Omului din Daniel (Mt. 26,64; *cf.* Dan. 7,13).

Multe dintre scrierile apocaliptice respinse de iudaismul oficial au fost păstrate şi transmise de Biserica primară, mai ales în mediile iudeo-creştine, lucru uşor de înţeles deoarece apocalipsele, prin învăţătura lor, vestesc Împărăţia mesianică, Judecata şi Învierea.

Creştinii au produs la rândul lor o serie de apocalipse, singura admisă în canon fiind cea a lui Ioan, amintită mai sus. Unele s-au pierdut, altele nu mai sunt cunoscute decât cu numele sau păstrate fragmentar. Există însă şi apocalipse care ne-au parvenit în întregime, precum *Apocalipsa lui Petru*, *Păstorul lui Hermas*, *Epistola Apostolilor*, *Apocalipsa lui Pavel* sau o inedită *Apocalipsă a lui Ioan*. Deşi se deosebesc de apocalipsele iudaice prin locul pe care îl acordă hristologiei, în ele se regăsesc totuşi trăsături familiare apocalipticii iudaice: limbajul simbolic, imaginaţia fantastică, angelologia, învierea, judecata, împărăţia mesianică, lumea ce va să vină.

XII. Versiunile greceşti ale cărţii lui Daniel

a) *Septuaginta*

Până nu demult, versiunea greacă numită convenţional *Septuaginta* (spre a fi deosebită de versiunea Theodotion, posterioară) era cunoscută dintr-un manuscris extrem de corupt, *Codex Chisianus*, datat între secolele al IX-lea şi al XI-lea, dar şi din unele fragmente din papirusul Chester Beatty, datând din prima jumătate a secolului al III-lea, precum şi, indirect, din textul versiunii siro-hexaplare, făcut după textul grec al Hexaplei lui Origen. Sărăcia mărturiilor manuscrise ale versiunii greceşti a Septuagintei ilustrează puţina importanţă pe care i-a acordat-o Biserica. O atestă şi Ieronim care, în introducerea traducerii sale la cartea lui Daniel, afirmă: „Bisericile nu-l citesc pe profetul Daniel după traducerea Septuagintei... nu ştiu de ce s-a întâmplat astfel... Pot doar să afirm că aceasta se deosebeşte mult de adevăr [*i.e.* de originalul semitic] şi de aceea a fost respinsă pe bună dreptate" (PL, 28, col. 1291). El revine asupra subiectului în *Comentariul la Dan. 4,6*, afirmând: „După judecata Învăţătorilor Bisericii, traducerea lor [adică aceea a Septuagintei] a fost respinsă în acest volum" (PL, 23, col. 514).

Această judecată severă asupra traducerii greceşti a Septuagintei este confirmată de învăţaţii moderni. Într-adevăr, faţă de original, ea conţine contrasensuri şi infidelităţi de tot felul. Acest lucru se întâmplă mai ales în cap. 4–6, considerate de mulţi mai degrabă o rescriere decât o traducere. De aceea, foarte de timpuriu, Biserica a renunţat la versiunea Septuagintei, în favoarea celei a lui Theodotion. Din aceste motive, nu pare deloc fundamentată judecata lui Charles, care atribuie textului Septuagintei o inestimabilă valoare pentru reconstituirea originalului, în special în cap. 3–6.

Judecata negativă a Bisericii antice şi a criticilor moderni faţă de cartea lui Daniel după Septuaginta nu s-a schimbat chiar şi în urma descoperirii unei recensiuni diferite a textului. Este vorba de papirusul 967 de la Köln, conţinând întreaga parte protocanonică a lui Daniel, cu excepţia cap. 3–5, precum şi părţile deuterocanonice, chiar dacă într-o stare foarte fragmentară. Conform editorilor, ar fi vorba de o recensiune anterioară Hexaplei lui Origen, mai veche decât cea din Codicele Chisianus. Este, poate, o traducere foarte liberă a unui original ebraico-aramaic, diferit de textul masoretic (*cf.* Delcor, 1971, pp. 21-22, cu bibliografie).

b) *Versiunea greacă a lui Theodotion*

După mărturia lui Ieronim, Biserica antică a preferat traducerea lui Theodotion, deoarece „concordă cu originalul şi cu alte versiuni" (PL, 25, col. 514; *cf.* şi PL, 28, col. 1291). Chiar şi citatele din cartea lui Daniel prezente în Noul Testament provin din versiunea lui Theodotion. Intenţia acestuia a fost să redea într-un mod cât mai fidel, adesea literal, originalul, dar fără exagerarea la care a ajuns Aquila. O problemă încă nesigură este aceea a perioadei în care s-a făcut revizia-traducere. O informaţie dată de Epifanie al Salaminei spune că Theodotion şi-a publicat opera în timpul domniei lui Commodus (180-192 d.H.). În general, astăzi se consideră că Theodotion nu a trăit în secolul al II-lea d.H., aşadar după Aquila şi Symmachos, ceilalţi doi traducători ai Vechiului Testament, cum se credea până nu demult, ci anterior acestora, compunându-şi opera în jurul anului 50 d.H. (*cf.* Delcor, 1971, p. 22).

Vechimea atât de mare a traducerii lui Theodotion a condus, mai recent, la o nouă ipoteză, conform căreia nu Theodotion ar fi autorul acestei traduceri, ci un alt evreu, necunoscut, care a trăit în primele decenii ale creştinismului (*cf.* Schmitt, 1966).

Dar ceea ce contează cu adevărat în această controversă este consensul unanim asupra utilităţii unei asemenea traduceri greceşti pentru verificarea, completarea şi, eventual, pentru corectarea textului original al cărţii lui Daniel. Traducerea lui Theodotion (păstrată în principal în codicii *Alexandrinus*, *Vaticanus* şi *Marchalianus*) şi a Septuagintei au în comun faptul că acoperă în mare acelaşi text al Bibliei ebraice, adăugând originalului fragmentele deuterocanonice 3,24-90, cartea Suzanei şi Bel şi balaurul.

Tot ca versiuni greceşti ale cărţii lui Daniel mai pot fi amintite traducerile lui Aquila şi Symmachos, păstrate fragmentar în Hexapla origeniană, precum şi o traducere medievală transmisă prin intermediul codicelui Graeco-Venetus (*cf.* Montgomery, 1950, pp. 24-29).

XIII. Mesajul cărţii lui Daniel

Fiind o carte târzie, conţine o serie de teme care vor fi dezvoltate în scrierile Noului Testament. Este vorba, mai ales, de tema împărăţiei lui Dumnezeu, de aceea a „Fiului Omului", de tema îngerilor şi de cea a învierii.

a) *Dumnezeu şi împărăţia Sa*

Apelativele cu care este numit Dumnezeu, chiar dacă se regăsesc în toată literatura din aceste ultime secole precreştine (Ester, Tobit, Ezdra-Neemia, Macabeii), în cartea lui Daniel slujesc la înţelegerea mai bună a temei principale a întregului, şi anume sensul şi măreţia împărăţiei lui Dumnezeu.

Expresia „Domnul Dumnezeu" (9,3) indică natura Sa perfectă şi transcendenţa Sa absolută. El este „Dumnezeul cerului" (2,18-19; *cf.* 2,28; 5,23), „Regele cerului" (4,37), ce-Şi întinde domnia asupra oricărei fàpturi, chiar şi asupra celor din sfera suprapământească. Cu o expresie superlativă semitică, El este numit „Dumnezeul dumnezeilor" (2,47; 3,90; 11,36), dar şi „Căpetenia oştirilor" (8,11), adică a îngerilor. În acelaşi timp, El este şi Domnul întregului pământ. Această concepţie despre Dumnezeu se regăseşte pe tot parcursul revelaţiei precedente: El este Creatorul universului fizic (2,21) şi Dumnezeul poporului evreu (2,23); Lui I se înalţă imnuri de binecuvântare şi de slavă (2,20-23; 3,26-45.52-90), rugăciuni de penitenţă (3,26-45; 9,4-19); pentru El se săvârşeşte cultul în templul din Ierusalim (9,21) sau oriunde, dar cu faţa îndreptată spre templu şi la ore stabilite de ritualul templului (6,11; 9,22). Această concepţie tradiţională despre Dumnezeu este îmbogăţită de autorul cărţii lui Daniel: stăpânirea lui Dumnezeu se întinde nu numai asupra poporului lui Israel (3,26-45), ci şi asupra tuturor neamurilor pământului; Domnul Dumnezeu care administrează cu adevăr şi dreptate soarta poporului pogorâtor din Avraam (3,27.35-36) este şi Domnul Dumnezeul cârmuitorilor (8,25) şi al tuturor regilor pământului (2,47), care doboară şi ridică (2,21). Această suveranitate universală a lui Dumnezeu, o taină până acum ascunsă (2,18.22), este dezvăluită ca desfăşurare a unui plan al înţelepciunii divine. Ca rege al întregului pământ, Dumnezeu dăruieşte oamenilor cârmuirile (2,37), după cum voieşte (4,22), fără ca nimeni să I se poată împotrivi, nici în cer, nici pe pământ (4,32.34). Regii

pământeşti se succed unii altora, deposedându-se reciproc, combătându-se cu armele şi cu abilitatea lor. Această înfruntare din istoria regatelor pământeşti apare în special în simbolismul celor patru fiare (Dan. 7), al celor două fiare (Dan. 8) şi în descrierea vicisitudinilor regatelor Seleucizilor şi Ptolemeilor (Dan. 11). Dar şi în aceste împrejurări se împlineşte o judecată a lui Dumnezeu, care pedepseşte greşelile regilor pământeşti în virtutea suveranităţii Sale universale şi absolute. Lucrul apare direct în întâmplările din timpul domniei lui Nabucodonosor, Baltasar şi Antiochos al IV-lea.

Este limpede că această suveranitate a lui Dumnezeu se exercită într-un mod special asupra poporului lui Israel, asupra căruia numai El este rege. Acest concept apare atât în textul deuterocanonic al rugăciunii lui Azaria (3,26-45), cât şi în rugăciunea lui Daniel (9,4-19). Şi asupra poporului Său Dumnezeu Îşi împlineşte judecata, prin exil şi suferinţele prezentului (9,24). Dar tocmai din întrepătrunderea acestor două tipuri de suveranitate a lui Dumnezeu asupra pământului se dezvoltă în cartea lui Daniel, într-o manieră nouă, doctrina despre împărăţia eshatologică. Cum se realizează ea pe pământ?

Dacă privim prima prezentare a acestei împărăţii în Dan. 2, împărăţia eshatologică are ca principală caracteristică misterul. Chiar şi apariţia ei este misterioasă: o mică piatră care se rostogoleşte din munte, fără efortul nici unei mâini, şi nimiceşte puterea regatelor pământeşti, devenind ea însăşi un munte (2,35.45). Este în exclusivitate lucrarea lui Dumnezeu, aşa cum apare şi în alegoria Fiului Omului, Care primeşte direct din mâna lui Dumnezeu stăpânirea universală (7,13-14). Judecata care decretează sfârşitul împărăţiilor pământeşti se împlineşte nu prin forţa materială a unei armate, ci de către Dumnezeu şi îngerii Săi.

Un alt aspect al misterului împărăţiei eshatologice a lui Dumnezeu îl constituie modalitatea istorică în care se realizează aceasta. Cu siguranţă această împărăţie este mai întâi restaurarea poporului evreu, care apare ca „poporul sfinţilor Celui Preaînalt" (7,25-27), „poporul Legământului", împotriva căruia se ridică vrăjmaşii lui Dumnezeu (11,30.32). Cât durează stăpânirile pământeşti, „poporul sfinţilor Celui Preaînalt" nu scapă de soarta celorlalte popoare (Dan. 7). El aşteaptă ca Dumnezeu să împlinească judecata împotriva vrăjmaşilor (7,9-12), dar nu vede cui îi va fi încredinţată săvârşirea ei. Se arată că îngerul Gabriel, ajutat de îngerul Mihail, se luptă pentru realizarea acestei împărăţii, dar nu se spune în ce chip vor izbândi (10,13-14.20-21).

În schimb, ceea ce se afirmă cu insistenţă este că această izbândă are un caracter final şi definitiv. Acelaşi concept este exprimat într-un mod şi mai explicit prin intermediul unor formulări care indică sfârşitul temporal al situaţiei prezente, ca să înceapă noul curs al împărăţiei lui Dumnezeu: „sfârşitul zilelor" (2,28; 19,14; 12,13), „sfârşit" (9,27), „sfârşitul vremii" (8,17; 11,40), la „sfârşitul lucrurilor uimitoare" (12,6).

Autorul încearcă şi o precizare cronologică, vorbind despre „şaptezeci de săptămâni de ani" (Dan. 9), ca intervalul dintre începutul exilului şi sfârşitul împărăţiei pământeşti (*cf.* Ier. 25,11-12; 29,10 TM). În schimb, în alte locuri se vorbeşte despre durata ultimei perioade a împărăţiilor, indicată uneori prin expresia „o vreme, vremuri şi o jumătate de vreme" (7,25; 12,7), iar alteori prin expresii echivalente cu 1.150 (8,13) sau cu 1.290 de zile (12,11).

Toate precizările de mai sus atestă convingerea că va veni împărăţia eshatologică, dar şi tensiunea aşteptării unei realizări foarte apropiate, chiar dacă momentul exact al împlinirii acesteia este necunoscut. Vizionarului nu-i rămâne decât să păstreze în suflet aceste lucruri (7,28), să scrie şi să pecetluiască aceste cuvinte şi cartea care le conţine (12,4), deoarece încă nu a venit vremea lor (8,26).

În schimb, cu adevărat sigur este faptul că împărăţia eshatologică a lui Dumnezeu va fi veşnică şi universală. Cele două afirmaţii se combină în toate textele. Deja în Dan. 2,35.44-45 piatra, care se rostogoleşte din munte şi nimiceşte împărăţiile simbolizate de statuie, e descrisă ca fiind destinată să devină munte care umple întregul pământ (2,35), deoarece împărăţia pe care o va înălţa Dumnezeu din cer nu va mai fi nimicită şi nu va trece la un alt popor. Aceeaşi idee revine în viziunea despre Fiul Omului din cap. 7. Acesta va primi puterea, cinstea şi domnia asupra tuturor popoarelor, neamurilor şi limbilor şi împărăţia sa nu se va sfârşi niciodată, nici nu va fi nimicită (7,14.27). Veşnicia împărăţiei eshatologice este afirmată şi în textele care vorbesc despre calitatea caracteristică ei, şi anume dreptatea, care va fi veşnică (9,24), precum veşnică va fi şi viaţa celor care vor învia strălucind pentru credinţa şi pentru martiriul lor (12,2-3).

b) *„Fiul Omului"*

Bogata literatură exegetică referitoare la această temă prezentă în cartea lui Daniel indică limpede interesul pe care l-a stârnit, mai ales cu privire la identificarea „Fiului Omului", la originea expresiei şi la dezvoltarea

semnificației simbolului în apocaliptica ulterioară și în evanghelii. Părerile referitoare la identificarea „Fiului Omului" merg, în general, în două direcții. Unii, între care și Feuillet (1953, pp. 321-246), plecând de la expresia din Iezechiel, „ca un fiu al omului" (Iez. 1,26), asemănătoare celei din Dan. 7,14, au văzut în ea indicarea unei făpturi de natură divină. Alții, în schimb, păstrându-se mai aproape de text (*cf.* mai ales Delcor, 1968, pp. 39-41, 162-167), văd aici simbolul unei realități umane căreia Cel Vechi de zile îi încredințează stăpânirea asupra împărățiilor lumii. Într-adevăr, în text apar, pe de o parte, Cel Vechi de zile și curtea lui (7,9-10), iar pe de altă parte, regii pământești, simbolizați de cele patru fiare (7,11-12). Atunci se înfățișează un personaj „ca un Fiu al Omului", căruia îi este dată ca moștenire împărăția (Dan. 7,13-14), fără a se indica explicit că ar fi vorba de o ființă într-adevăr divină. Imaginea este paralelă cu aceea a celor patru fiare, doar că noul rege este prezentat printr-o expresie mai nobilă („Fiul Omului"). Primirea împărăției își găsește în continuare un paralelism în afirmația că împărățiile pământești sunt date „sfinților celui Preaînalt" (7,17-18.23-27). După unii, această expresie ar indica la origine îngerii (*cf.* Coppens, 1955, pp. 35-37), dar, în general, expresia a fost referită la comunitatea poporului lui Dumnezeu. Paralelismul dintre imaginea „Fiului Omului" și „poporul sfinților lui Dumnezeu" se naște din concepția biblică tradițională a „personalității corporative", prin care se exprimă raporturile organice între o comunitate și un individ care o reprezintă. În virtutea acestei unități vii, gândirea și limbajul trec, în chip fluid, de la grup la individ și invers, fără ca, prin aceasta, să fie negat un termen când este prezent celălalt (*cf.* A.M. Dubarle, în *Dictionnaire de la Bible – Supplément*, col. 744, *apud* Fraine, 1959, pp. 172-175).

Rugăciunea lui Daniel (Dan. 9,4-20), ca și aceea a lui Azaria (Dan. 3,26-45) au mereu această deschidere a viziunii: toți cei credincioși Domnului sunt chemați să se împărtășească din împărăția mesianică.

De fapt, cele două interpretări sunt complementare. Ca de foarte multe ori în Biblie, trimiterea la un personaj uman sau la un anumit moment al contemporaneității se deschide către sensul plenar, mesianic. Acceptarea mai multor niveluri de sens, caracteristică analizei moderne de text, este, de altfel, și o caracteristică a interpretărilor patristice.

c) *Tema învierii*

Răsplata credincioșilor, slava rezervată împărăției sfinților Celui Preaînalt este descrisă în ultima parte a viziunii finale (cap. 12). Contextul istoric de criză și de prigoană a favorizat reflecția asupra realităților ultime. Este perioada marii persecuții declanșate de Antiochos al IV-lea (11,40-45). Totul se prezintă ca un triumf pentru persecutor (11,40-45), dar în apărarea poporului lui Dumnezeu vine Mihail, „marele cârmuitor" (12,1), și astfel persecutorul, rămas fără ajutor, se îndreaptă spre destinul său final (11,45), iar poporul va scăpa de nimicire – mai precis, vor fi cruțați de moarte cei care sunt scriși în Cartea Vieții (*cf.* 12,1). Pentru ei, venirea împărăției slăvite este trecerea de la o perioadă de persecuție și de încercare la aceea de libertate și de pace. Cu toate acestea, mulți vor fi murit de sabie, de foc sau în robie, deși L-au cunoscut pe Dumnezeu și I-au rămas credincioși (11,32-33). Chiar și printre învățătorii poporului mulți vor fi spălați cu sângele martiriului. Pentru aceștia nu există nici o răsplată? De aceștia se interesează acum naratorul (12,2-3). Într-adevăr, el nu vorbește de toți cei care au murit în timpul războaielor lui Antiochos, ci de „mulți", de cei care au fost martirizați pentru credința lor. Încă nu se afirmă explicit ideea unei învieri universale. Drepții mărturisitori ai adevăratei credințe nu sunt de fapt morți, ci „dorm", imagine care va deveni atât de familiară în limbajul ulterior, mai ales în cel creștin (*cf.* Mt. 9,24; In. 11,11-13). Ei se vor trezi, spre viața veșnică (12,2b). Așadar, când va începe împărăția eshatologică a lui Dumnezeu, martirii vor fi înviați de puterea Lui și vor avea parte, împreună cu cei care au scăpat de moarte, de o viață nouă, fără de sfârșit. Cei necredincioși vor rămâne însă supuși morții, semn al necredinței lor.

Aceasta pare a fi concepția autorului nostru, îndemn la fidelitate față de Dumnezeu în așteptarea sfârșitului persecuției și a manifestării împărăției eshatologice: „Fericit cel care stăruie și ajunge la o mie trei sute treizeci și cinci de zile" (12,12). În cărțile Macabeilor (mai ales 2Mac. 7) și în Cartea Înțelepciunii (4,20–5,23), învățătura despre înviere se va afirma mai explicit și mai cuprinzător, apropiindu-se de cea cuprinsă în scrierile Noului Testament.

d) *Îngerii*

Chiar în scrierile anterioare exilului se întâlnește credința în existența unor făpturi spirituale, intermediare între Dumnezeu și oameni, însă prezența lor

alături de poporul lui Dumnezeu apare tot mai frecvent începând cu perioada exilului. Îngerii sunt înfăţişaţi ca făpturi ce înconjoară tronul lui Dumnezeu (Iov 1,6; Is. 6,6) şi îndeplinesc sarcina de soli pe lângă oameni (*e.g.* Gen. 28,12; 3Rg. 22,19-23; Tob. 12,15). Cartea lui Daniel a contribuit mult la dezvoltarea acestei credinţe. Aici, rolul principal este acela de a interpreta viziunile divine, rol pe care îl avuseseră, de altfel, şi în cartea lui Zaharia (*cf.* Zah. 1–6). În Daniel, îngerul însărcinat să explice viziunile poartă un nume: Gabriel (8,16). Numele teoforic îi exprimă misiunea. Într-adevăr, Gabriel înseamnă „puterea mea este Dumnezeu", puterea care zdrobeşte forţele vrăjmaşe (*cf.* Dan. 9,20). Gabriel îi apare lui Daniel cu înfăţişare umană fiindcă îndatorirea pe care o îndeplineşte este pe lângă oameni, capabili de a-i înţelege numai pe semenii lor. Totuşi măreţia sa îi dezvăluie natura superioară până într-atât încât, la apariţia lui, Daniel este cuprins de spaimă şi cade la pământ aproape mort (8,17-18).

Îngerul îi dezvăluie semnificaţia simbolică a viziunilor, precum şi sensul ascuns al Scripturilor (Dan. 9). El este o făptură înaripată, ca în Is. 6,6 şi în Iezechiel (*cf.* Iez. 1,3-12), căci „vine în zbor" (9,21), sugerând libertatea şi mobilitatea.

Deşi nu se indică în mod explicit, şi în ultima viziune (cap. 10–12) îngerul interpret pare a fi tot Gabriel. Apariţia lui este mult mai solemnă decât cea anterioară, acest lucru fiind în armonie cu tonul mai dramatic şi cu adevărurile mai dureroase şi mai solemne ce urmează a fi vestite.

Această funcţie a îngerului Gabriel, creionată în cartea lui Daniel, va rămâne şi în literatura ulterioară, mai ales apocaliptică, dar şi în Evanghelie: în vestea adusă lui Zaharia (Lc. 1,19) şi Fecioarei Maria (Lc. 1,26). Şi aici Gabriel revelează aceeaşi putere şi bunătate divină pe care o revelase şi în faţa lui Daniel (*cf.* 8,18; 10,15.18; 9,23; 10,11.19). O trăsătură comună a acestor texte este faptul că apariţia se petrece în timpul rugăciunii (*cf.* Dan 9,20-21; Lc. 1,8-23).

Îngerul Gabriel, interpret al viziunilor de la Dumnezeu, îi descoperă lui Daniel şi numele unui alt înger, funcţiile lui, şi îl lasă să întrevadă o anume ierarhie în lumea îngerilor. Şi Mihail (10,13.21; 12,1) este un nume teoforic: „cine este ca Dumnezeu". Unii cercetători (*e.g.* Delcor, 1968, pp. 46-47) consideră că ar putea fi vorba de asimilarea reinterpretată a unei realităţi preebraice, punându-l în legătură cu numele unei divinităţi canaanene, *MKL*, ce apare la Beisan, pe o stelă din secolul al XV-lea î.H., dar şi în Cipru şi în inscripţii feniciene. În cartea lui Daniel însă, el este prezentat ca un duh slujitor, îngerul protector al poporului lui Dumnezeu, aflat în luptă cu îngerii care ocrotesc şi apără poporul Persiei (*cf.* 10,13) sau pe cel al Greciei (*cf.* 10,20-21).

Pentru această funcţie de luptător, Mihail este numit *árchon*, „Cârmuitorul" (*cf.* 10.13.21; 12,1), şi este chiar unul dintre principalii cârmuitori (*cf.* 10,13), „cârmuitorul cel mare" (12,1), în cea mai înaltă ierarhie, dar supus Cârmuitorului Cârmuitorilor, adică lui Dumnezeu (*cf.* 8,25). Pentru prima dată se face referire la ordinele îngereşti; cei doi vor fi ulterior numiţi „arhangheli" (1Tes. 4,16), primul dintre toţi fiind arhanghelul Mihail (*cf.* Iuda 9).

Concepţia potrivit căreia fiecare popor îşi are propriul înger se întâlneşte deja în Deut. 32,8-9 (LXX şi Qumran) şi se va dezvolta, după Daniel, în *Cartea Jubileelor* (15,31), în *Cartea lui Enoh* (89,59) etc. După cum s-a remarcat, ea apare în texte din a doua parte a cărţii lui Daniel, operă de influenţă hasidică. Se ştie că esenienii, probabil urmaşi sprituali ai acelor *ḥasidim*, au cultivat în mod deosebit angelologia, lucru atestat de Flavius Iosephus, conform căruia esenianul jură, între altele, să respecte cărţile grupării sale, precum şi numele îngerilor (*Războiul iudaic*, II,VIII,142). Textele de la Qumran, şi în special *Sulul Războiului*, atestă într-adevăr o mare dezvoltare a angelologiei: arhanghelul Mihail este calificat aici drept „Cârmuitorul luminii" (XIII,10; XVII,6-8) şi principalul ajutor al lui Israel împotriva lui Belial (XVI,6-8).

XIV. Receptarea şi interpretarea cărţii lui Daniel

Cei mai vechi interpreţi ai cărţii lui Daniel sunt autorii Noului Testament (*cf.* în special Mt. 24,15) şi Flavius Iosephus (37-100 d.H.). Ultimul îl vede pe Daniel ca pe „unul dintre cei mai mari profeţi" care „nu numai că avea darul de a prevedea cele viitoare, cum făceau restul profeţilor, ci şi stabilea timpul în care acestea aveau să se întâmple". Vorbind despre cuprinsul capitolelor 11–12, el comentează: „Şi aceste nenorociri le-a cunoscut poporul nostru sub Antiochos Epiphanes, aşa cum Daniel, cu mulţi ani înainte, a scris că se vor întâmpla" (*AI* X,XI,7). Combătând punctul de vedere epicureic, care nega faptul că o fiinţă înţeleaptă ar putea cârmui treburile omeneşti, Flavius Iosephus arată că, dacă aceştia ar avea dreptate, „nu am fi văzut aceste lucruri întâmplându-se conform profeţiei lui" (*ibidem*, X,XI,9). În Talmud, învăţaţii iudei îşi arată preţuirea faţă de Daniel. Astfel, Zechariah ben Kabutal, vorbind despre pregătirea marelui preot pentru Ziua Iertării, spune: „Am citit de multe ori înaintea lui din Daniel". Daniel era văzut ca un exemplu de urmat, chiar dacă nu era o sursă autorizată de învăţătură. Cartea

lui Daniel, cum am văzut, nu face parte dintre cărţile profetice, în Biblia ebraică fiind plasată în rândul celei de-a treia categorii, a „Scrierilor".

Primul comentator al cărţii lui Daniel, în integralitate, după versiunea lui Theodotion, a fost Hipolit, probabil un exeget trăitor în Orient (secolul al III-lea), care nu trebuie confundat cu „Hipolit al Romei", deşi au fost contemporani. El deschide seria marilor şi profundelor comentarii, care articulează o adevărată filozofie a istoriei sacre, plecând de la viziunile din capitolele 2 şi 7. De asemenea, plecând tot de la cartea lui Daniel şi de la câteva capitole din Apocalipsa lui Ioan, el încheagă primul scenariu eshatologic şi anticristologic coerent, care se va perpetua peste timp. După Hipolit, cele patru fiare „care urcă din mare" simbolizează marile imperii pământeşti; „cornul cel mic" simbolizează împărăţia Anticristului, iar „piatra din munte" care dărâmă statuia cu picioare de lut prefigurează puterea nimicitoare a lui Iisus Hristos, la a doua Sa venire. Hipolit combină interpretarea istorică şi cea alegoric-eshatologică. Pentru el, sfârşitul lumii se află încă departe (faţă de epoca sa, fireşte).

La fel de interesantă este interpretarea cărţii Suzanei în cheie baptismală. Hipolit vede în figura femeii frumoase, dar batjocorite, o prefigurare a Bisericii; soţul ei, Ioakim, îl prefigurează pe Iisus; grădina în care se desfăşoară drama simbolizează „adunarea sfinţilor"; Babilonul este simbolul „acestei lumi", iar bătrânii, persecutorii Bisericii din vremea lui Hipolit. Baia prefigurează imersiunea baptismală, purificarea şi unirea cu Iisus în noaptea de Paşti.

Ieronim (cca 345 – cca 429 d.H.) ne-a lăsat la rându-i un *Comentariu* vast al cărţii. El respinge acuzele – îndreptăţite, recunoaştem astăzi – lansate de către neoplatonicianul Porfir (232 – cca 305 d.H.), în *Contra Christianos*. Porfir demonstrase, cu argumente istorice şi filologice, faptul (admis azi de toată lumea) că autorul scrierii nu poate fi în nici un caz Daniel, vizionarul din vremea exilului babilonian, ci un personaj mult mai recent. Polemica se cuvine revizuită cu toată seriozitatea, întrucât ea scoate în evidenţă două lucruri: încă în secolul al IV-lea d.H. Daniel era socotit autor de fapt şi de drept al scrierii; scrierea prezenta o reală importanţă şi se bucura de ecou în lumea antică, dat fiind că până şi un păgân o cunoştea foarte bine (probabil interesat de teoria succesiunii imperiilor).

Florica Bechet

Daniel

LXX

1 [1] În vremea regelui Ioakim al
Iudeei, în anul al treilea, sosind

Θ

1 [1] În cel de-al treilea an al domniei
lui Ioakim, regele lui Iuda, a venit

---

1 Primul capitol se prezintă sub forma unei naraţiuni bine articulate, menită să-i aducă pe Daniel şi pe tovarăşii lui la curtea regelui Nabucodonosor. Acest prim episod serveşte drept introducere întregii cărţi, sau cel puţin primei părţi (Dan. 1–7), atât prin cadrul său istoric, cât şi prin episodul însuşi, care prezintă împrejurările în care Daniel a dobândit înaltul rang pe care l-a ocupat la curtea din Babilon pe întreaga durată a exilului şi a fost pregătit pentru importantul său rol de profet. Toate episoadele cărţii lui Daniel au drept cadru istoric fie epoca lui Nabucodonosor însuşi, fie a altor suverani posteriori lui. Cele două fire conducătoare ale episodului, credinţa faţă de Dumnezeu a celor patru tineri deportaţi şi înţelepciunea, dăruită lor ca răsplată a unei asemenea credinţe, sunt cele două motive fundamentale ale întregii cărţi. Motive care leagă cartea lui Daniel de „monografiile" altor personaje ale istoriei mântuirii, bunăoară Iosif (Gen. 37,39-40), Moise (Ex. 1–2), Samuel (1Rg. 1–2), David (1Rg. 16–30), care încep cu descrierea împrejurărilor istorice şi biografice ale fiecărui personaj. Episodul are scopul de a-i încuraja şi a-i susţine pe toţi cei care, dominaţi de opresiune, sunt tentaţi să se lepede de legea Domnului. ♦ Deoarece versiunea lui Theodotion (Θ) este cea mai asemănătoare cu TM, în note vor fi semnalate numai diferenţele semnificative dintre acestea două.

1,1 „În cel de-al treilea an al domniei lui Ioakim" (Θ): anul 606 î.H., deoarece Ioakim fusese pus pe tron de faraonul Neko (Nechao), în anul 609 î.H., după ce fratele său mai mare, Ioachas, fusese deportat şi apoi murise, la abia trei luni după alegerea sa (*cf.* 4Rg. 23,33-34). Datarea din Daniel (606 î.H.) a declanşat numeroase controverse în rândul specialiştilor, deoarece Ieremia (25,1) plasează invazia lui Nabucodonosor în al patrulea an al domniei lui Ioakim, deci 605. S-au încercat mai multe explicaţii pentru rezolvarea acestei nepotriviri, mai ales că în 606 (data din Daniel) Nabucodonosor nu era încă „regele Babilonului", ci doar prinţ regent. Ieremia s-ar fi referit la al patrulea an al domniei lui Ioakim după calculul palestinian şi egiptean, în timp ce, după sistemul babilonian, din perspectiva căruia scrie Daniel, anii domniei se numărau, *după anul încoronării*, începând cu prima zi a anului nou civil (dacă urcarea pe tron a lui Nabucodonosor a avut loc spre sfârşitul anului 605, după moartea tatălui său, anul următor se poate

LXX

Nabucodonosor, regele Babilonului, la Ierusalim, l-a împresurat.
2 Şi l-a dat Domnul în mâinile lui, şi pe Ioakim, regele Iudeei, şi o

Θ

Nabucodonosor, regele Babilonului, la Ierusalim şi l-a împresurat.
2 Şi l-a dat Domnul în mâna lui pe Ioakim, regele lui Iuda, şi o parte

---

socoti ca fiind primul an de domnie). *Cf.* Montgomery (1950, pp. 117-119). Ioakim a murit în 598, la tron urmându-i fiul său, Ioiakin (Iechonias). Nepotrivirea cu Ieremia mai poate fi rezolvată dacă se consideră că al treilea an al lui Ioakim nu este data sosirii lui Nabucodonosor la Ierusalim, ci data plecării lui din Babilon, un an scurgându-se cu războiul împotriva Egiptului şi cu asedierea Ierusalimului (*cf.* 4Rg. 24,7). De fapt, nu sunt excluse mai multe incursiuni ale chaldeilor în Iudeea, cronicile regilor chaldeeni arătând că Nabucodonosor, chiar în anul urcării sale pe tron, a revenit în ţara *Hatti*. Mai sunt semnalate şi alte campanii, între care una în al doilea an al lui Nabucodonosor, campanie în care regele a folosit maşini de război, necesare, cu siguranţă, împotriva unei cetăţi puternic fortificate, aşa cum se presupune a fi fost Ierusalimul. Nu este exclus şi ca autorul cărţii lui Daniel să fi interpretat cei trei ani în care Ioakim i-a fost supus regelui babilonian (2Par. 36,5a) drept „cel de-al treilea an al domniei lui Ioakim" (*cf.* Delcor, 1971, p. 62). ♦ „Nabucodonosor, regele Babilonului": fiul lui Nabopolassar – *Nab--apil-uşur* (612-609 î.H.), care a cucerit Asiria –, Nabucodonosor II a urcat pe tronul Babilonului în 605 î.H. şi a domnit până în 562 î.H., ducând imperiul babilonian pe cea mai înaltă culme a puterii şi gloriei, devenind astfel şi simbolul biblic al celor mai mari forţe pământeşti care se opun lui Dumnezeu. Din vremea domniei sale datează marele exil al evreilor, care va dura aproape şaptezeci de ani (*cf.* 4Rg. 25,1-26). Numele regelui apare în Iezechiel TM (26,7) şi în Ieremia TM (21,2.7) ca *N^{e}bhūkhadh^{e}re'ţţar*, reproducând originalul babilonian *Nabû-kudurri-uţur*, „Nabu îmi păzeşte piatra de hotar". Pronunţia ebraică *N^{e}bhukhadh^{e}ne'ţţar*, deci cu *n*, apare în 2Rg. (*e.g.* 24,1) şi este urmată de numele grec Ναβουχοδονοσορ. ♦ „a venit... la Ierusalim şi l-a împresurat" (gr. ἐπολιόρκει): conform mărturiilor biblice, Nabucodonosor a asediat Ierusalimul prima dată în 598-597 î.H., în timpul domniei lui Ioiakin (Iechonias), urmaşul lui Ioakim, apoi în 587 î.H., când a distrus cetatea şi templul şi a ordonat exilarea evreilor (*cf.* 4Rg. 24–25). Totuşi, precizările din primul verset al cărţii lui Daniel (susţinute şi de 2Par. 36,5a) lasă de înţeles că şi în timpul domniei lui Ioakim, în al treilea an al domniei acestuia, mai precis în 605, însuşi Nabucodonosor ar fi asediat Ierusalimul. Din acel an se cunoaşte cu certitudine doar campania victorioasă împotriva faraonului Neko. De asemenea, cert este că regele Babilonului, în marşul spre Egipt, a trimis împotriva lui Iuda trupe de chaldei, arameeni, moabiţi şi amoniţi (*cf.* 4Rg. 24,1-2), dar prezenţa sa directă la porţile Ierusalimului rămâne discutabilă.

1,2 „Şi l-a dat Domnul în mâna lui pe Ioakim" (Θ): nu în sensul că l-a luat captiv, ci în sensul că Ioakim a trebuit să i se supună; nici aici, nici în 2Par. 36,6 nu se spune destul de limpede că regele a fost prins: după 2Par. 36,6, Nabucodonosor l-a pus în lanţuri, ca să-l ducă în Babilon; în 4Rg. 24,6 se spune că a murit în Iudeea, Nabucodonosor

LXX

parte din odoarele sfinte ale Domnului şi el le-a dus la Babilon şi le-a pus în templul său idolesc.

Θ

din odoarele casei lui Dumnezeu şi el le-a dus în ţinutul Sennaar, [în] casa dumnezeului său; iar odoarele le-a dus în casa vistieriei dumnezeului său.

---

răzgândindu-se şi lăsându-l să guverneze Iudeea în calitate de rege tributar. Mărturia documentelor biblice (4Rg. 24,8-16, 2Par. 36,9-10) şi babiloniene arată că fiul lui Ioakim, pe care LXX îl numeşte tot Ioakim (ebr. *Y^{e}hōyāqhīn*) sau Iechonias, a fost deportat în Babilon. Într-adevăr, unele documente găsite în palatul regal din Babilon, datând din timpul lui Nabucodonosor, menţionează un *Ja-u-ki-nu*, rege al lui Iuda. Hipolit însă (I,7) spune că Nabucodonosor l-a dus pe Ioakim la Babilon, împreună cu alţi două mii de prizonieri, şi l-a înlocuit cu fratele tatălui său, căruia i-a schimbat numele în Sedekias. Acesta este – spune el – Ioakim, soţul Suzanei, eroare cunoscută de Origen (*Epistula ad Africanum*, 14), care nu se opreşte asupra ei pentru a o respinge. ♦ „o parte din odoarele", gr. μέρους τῶν σκευῶν: acest tribut de obiecte preţioase (*litt.* „vase") din templu trebuie să fi fost preţul pentru ca Nabucodonosor să ridice asediul capitalei. Nu era prima dată când se întâmpla acest lucru. Deja urmaşul lui Solomon, fiul său Roboam, plătise acest tribut faraonului Şeşonq (LXX Susakim – *cf.* 3Rg. 14,25-26). Informaţia capătă aici o semnificaţie specială, creându-se un contrast cu falsele divinităţi (vasele sunt depuse în templul zeului protector al lui Nabucodonosor, Bel-Merodac, ca trofeu al victoriei obţinute de acesta asupra Dumnezeului poporului lui Iuda). Rabinii insistă asupra faptului că numai o parte dintre odoare au fost duse în Babilon. ♦ „în ţinutul Sennaar" (Θ): în TM este folosit vechiul nume al Babilonului, *Şin^{e}'ār* (*cf.* Gen. 10,10), arhaism menit să dea culoare babiloniană povestirii, dar nu numai atât: e numele locului unde s-a zidit turnul Babel (Gen. 11,2; Zah. 5,11). *Şin^{e}'ār* avea o conotaţie negativă, fiind sinonim cu opoziţia faţă de Dumnezeu, locul în care fărădelegea era la ea acasă (Zah. 5,11); aşa este numit întinsul ţinut al Mesopotamiei inferioare, unde Babilonul este una dintre cetăţile principale, însăşi capitala de la care şi-a luat numele imperiul lui Nabucodonosor (*cf.* Gen. 10,10). Menţionarea acestei regiuni evocă ideea de idolatrie şi de pângărire. ♦ „le-a dus în casa vistieriei dumnezeului său" (Θ): menţionarea veselei templului pregăteşte cititorul pentru actul profanator al lui Baltasar din cap. 5. În această cetate existau temple ridicate pentru multe divinităţi. Între altele, era vestit tezaurul templului lui Bel-Merodac/Marduc. În comentariul său, Hipolit pune în legătură permanent textul lui Daniel cu cărţile profeţilor Ieremia şi Isaia, povestind minunea făptuită de Dumnezeu în clipa însănătoşirii regelui Iezekias (anunţată de Isaia – v. 38,8), în urma căreia magii chaldeeni, trimişi de stăpânul lor, s-au dus la Ierusalim, cu daruri pentru regele capabil să oprească soarele în loc şi să întoarcă luna din drumul ei; cu această ocazie, regele, mândru de asemenea cinstire, le arată odoarele Templului. Isaia îi preveseşte răpirea odoarelor de către babilonieni şi căderea în robie a casei regale (Hipolit I,7-10).

LXX

3 Şi i-a spus regele lui Abiesdri,
mai-marele eunucilor săi, să-i aducă
dintre fiii mai-marilor din Israel, şi
de neam regesc şi dintre cei aleşi,
4 tineri fără cusur şi chipeşi şi ştiu-
tori de orice înţelepciune şi cu carte,

Θ

3 Şi i-a spus regele lui Asphanez,
mai-marele eunucilor săi, să aducă
dintre fiii prinşilor lui Israel, şi de
viţă regească şi dintre *phorthommim*,
4 tineri care n-au nici un cusur şi
frumoşi la chip şi iscusiţi în orice

1,3 „Asphanez" (Θ), nume de persoană de origine persă, *Ashpazanda*: în TM *'Aš^{e}p^{e}naz*, în LXX „Abiesdri", în versiunea sirohexaplară „Abiezer". ♦ „mai-marele eunucilor": gr. ἀρχιεύνουχος, termen tehnic prin care este desemnat majordomul palatului regal, care se ocupa mai ales de personalul curţii (echivalează aram. *rabh sārīsīn*); termenul „eunuc" are sensul general de înalt funcţionar al curţii regale (*cf.* Gen. 37,36; 39, unde găsim, în persoana lui Putifar, un „eunuc" căsătorit). ♦ „de viţă regească": cum era vorba de persoane destinate curţii regelui Babilonului, ca primă cerinţă trebuiau să fie ori de un rang egal ori cel puţin de rangul unei familii nobile. Nici unul dintre cei patru tineri evrei despre care se vorbeşte nu pare să fie de sânge regesc. Totuşi, după Flavius Iosephus (*AI* X,X,1), cei patru „erau înrudiţi cu regele Sedekia", iar Hipolit (I,6) spune că, o dată cu Daniel şi cei trei tovarăşi ai săi, a fost dus la Babilon şi fiul lui Ioakim. ♦ „dintre *phorthommim*": Θ transliterează termenul semitic (gr. φορθομμιν, ebr. *par^{e}t^{e}mīm*), în timp ce LXX are „aleşi". Symmachos traduce cu „parţi". Cel mai probabil termenul desemna o categorie de demnitari de la curtea regelui pers. ♦ În tradiţia iudaică (*cf.* Is. 39,7; *Sanhedrin* 93,b) se consideră că Daniel şi tovarăşii săi au fost făcuţi eunuci o dată cu introducerea lor în palatul regal (Montgomery, 1950, pp. 119-120). Targumul la Ester 4,5 îl identifică pe eunucul Hatakh (TM) cu Daniel. Flavius Iosephus este însă mai nuanţat: el spune că Nabucodonosor „i-a făcut *pe unii* [dintre fiii iudeilor] eunuci..." (*AI* X,X,I), fără a se referi în mod expres la Daniel. Origen însă (*Hom. in Iez.*, IV,5), citând tradiţia iudaică, consideră că cei patru tineri au fost făcuţi eunuci în sens propriu. Comentatorii moderni sunt de părere că acest lucru nu era necesar şi, în plus, ar contrazice cerinţele din v. 4 (Montgomery, 1950, p. 119).

1,4 Pe lângă provenienţa dintr-o familie nobilă, cei aleşi să stea la curtea lui Nabucodonosor trebuiau să aibă calităţi deosebite: tinereţe, prestanţă fizică, cultură generală şi iniţiere specială la şcoala înţelepciunii. S-ar putea spune: iniţiere în ştiinţele liberale, filozofice şi religioase sau teologice. Termenul referitor la vârstă, gr. νεανίσκους, se aplică adolescenţilor: după Ibn Ezra (unul dintre marii comentatori medievali ai Bibliei), Daniel avea atunci în jur de 15 ani. (Se ştie că, la perşi, educaţia copiilor nobili începea la 14 ani, pentru a putea fi prezentaţi regelui la 17 ani.) ♦ „cunoscători de ştiinţă şi deprinşi cu buna cugetare", gr. γιγνώσκοντας γνῶσιν καὶ διανοουμένους φρόνησιν (Θ): în special este vorba de impactul moral al ştiinţei acestor tineri; într-adevăr, aceasta trebuia să-i facă să cunoască ce e bine şi ce e rău din punct de vedere moral. Θ este aici mai aproape de TM. ♦ „plini de putere", gr. καὶ οἷς ἔστιν ἰσχὺς ἐν αὐτοῖς (Θ): este vorba de robusteţea fizică, astfel încât tinerii să poată îndeplini diferitele activităţi fără

LXX

şi pricepuţi şi înţelepţi şi puternici,
ca să stea în casa regelui şi să în-
veţe literele şi graiul chaldean;
5 şi să li se dea parte de la casa
regelui, în fiecare zi, şi de la masa
regească, şi din vinul pe care-l bea
regele, şi să-i educe timp de trei ani,
după care să stea în faţa regelui.
6 Şi se aflau [acolo], din neamul
fiilor lui Israel cei din Iudeea,
Daniel, Anania, Misael şi Azaria.

Θ

înţelepciune şi cunoscători de ştiinţă
şi deprinşi cu buna cugetare şi plini
de putere, ca să stea în casa regelui
şi să înveţe literele şi limba chaldei-
lor.
5 Şi le-a rânduit regele [porţie]
zilnică de la masa regelui şi vin din
băutura lui, să-i îngrijească [acolo]
trei ani pentru ca, după aceea, să
stea dinaintea regelui.
6 Şi au fost printre ei, din fiii lui
Iuda, Daniel şi Anania şi Misael şi
Azaria.

să dea semne de slăbiciune, oboseală sau lene; LXX are ἰσχύοντας. ♦ „casa regelui": redă ebr. *hēykhal hammelek*; *hēykhal* desemnează de obicei mai degrabă un templu decât un palat: se sugerează astfel bivalenţa funcţiei lui Daniel: administrativă şi religioasă. ♦ „literele şi graiul/limba chaldeilor", gr. γράμματα καὶ διάλεκτον/γλῶσσαν: nu este vorba de limba şi scrierea folosite în Babilon în vremea lui Nabucodonosor (chaldeana acelei epoci semăna destul de mult cu ebraica; or, tinerii au avut nevoie de trei ani pentru a o învăţa); este vorba de o limbă şi de o scriere mai vechi, păstrate ca lucru de taină de către casta sacră a magilor numiţi „chaldei" (în prezent, se afirmă că aceşti magi erau urmaşii sau, cel puţin, moştenitorii tradiţiilor unei populaţii foarte vechi, probabil de neam turanic, situată în vechime la confluenţa fluviilor Tigru şi Eufrat). Scrierea este cea numită „cuneiformă", necunoscută în Palestina; limba era cea a semiţilor de est, akkadiană. În această limbă erau scrise cărţile sacre sau erau consemnate formulele magice, regulile pentru descifrarea viselor, observaţiile astronomice sau de fizică etc.

1,5 Aceşti tineri şi-au făcut ucenicia timp de trei ani, la un fel de colegiu ţinut pe cheltuiala regelui, la fel ca toate celelalte categorii de persoane care compuneau curtea regală. Cu privire la obiceiuri similare, aflăm de la Xenofon (*Cyr.* 1,2) că, la perşi, băieţii intrau în clasa adolescenţilor la vârsta de şaisprezece sau şaptesprezece ani, în timp ce Platon (1 *Alc.* 1,121e) ne informează că „la de două ori şapte ani" fiii de rege erau daţi în grija a patru preceptori. ♦ „de la masa regească/a regelui", gr. ἀπὸ τῆς βασιλικῆς τραπέζης/τοῦ βασιλέως: TM are „din bucatele regelui". Hrănirea cu bucate de la masa regelui era un semn de cinstire în Mesopotamia (*cf.* 4Rg. 25,30), ca şi în Israel (*cf.* 2Rg. 11,8).

1,6 „neamul fiilor lui Israel cei din Iudeea": gr. ἐκ τοῦ γένους... (LXX), *litt.* „din descendenţa fiilor...". Precizarea tribului lui Iuda nu este întâmplătoare: regele ceruse tineri de „neam regesc" – or, în tradiţia iudaică (*cf.* Gen. 49,10; Num. 24,17 etc.), Iuda

LXX

7 Şi le-a pus mai-marele eunucilor nume: lui Daniel, Baltasar, lui Anania, Sedrach, iar lui Misael, Misach şi lui Azaria, Abdenago.

Θ

7 Şi mai-marele eunucilor le-a pus nume: lui Daniel, Baltasar, lui Anania, Sedrach, lui Misael, Misach şi lui Azaria, Abdenago.

---

era tribul regal, aşa cum Levi era cel preoţesc. După Flavius Iosephus (*AI* X,X,1), cei patru „erau înrudiţi cu regele Sedekia" (*v. supra*, 1,3). ♦ Numele celor patru tineri evrei sunt destul de frecvente în onomastica biblică: ebr. *Dānīy'el* („Judecătorul meu e Dumnezeu"), *H̱anan^{e}yāh* („Domnul S-a milostivit"), *Mīşā'ēl* („Cine este ce e Dumnezeu?") şi *'Azar^{e}yāh* („Domnul ajută"). Primul, la fel ca şi cel al lui Iov, are chiar o rezonanţă extrabiblică şi legendară. Numele „Daniel" este purtat şi de un personaj din trecut, citat de Iezechiel (14,14.20; 28,3), un om foarte drept şi deosebit de înţelept, dar care nu poate fi asimilat cu acest Daniel. Personajul citat de Iezechiel ar putea fi identificat cu un Danel din textele de la Ras Şamra – *cf. ketib* (forma scrisă pentru care se indică în textul ebraic o altă lectură, *qere'*) în TM: *Dan'ēl* – un rege care judeca la porţile oraşului, în mijlocul nobililor săi, făcând dreptate văduvelor şi orfanilor. Cei patru tineri sunt prezentaţi fără genealogie, sau măcar numele tatălui, contrar obiceiului semitic, ceea ce sugerează că fac parte dintr-o tradiţie destul de îndepărtată.

1,7 În concepţia semitică, schimbarea numelui presupune schimbarea condiţiei individului însuşi. Aici, în plus, acest lucru indică voinţa regelui Nabucodonosor de a-i desnaturaliza, folosindu-se de un drept, recunoscut atunci, acela de a-i face pe învinşi proprietatea sa. Fireşte, numele sunt toate de origine şi cu semnificaţie babiloniană. Baltasar: forma aramaică, *Bēl^{e}ṯşa'aţţar*, redă probabil un nume akkadian, mai mult sau mai puţin deformat, *balatšu-uşur* („ocroteşte viaţa"), numele zeului fiind subînţeles. (Se putea presupune, de exemplu, *Marduk balatšu-uşur*, „Marduk îi ocroteşte viaţa".) Precizarea din 4,8 pusă în gura lui Nabucodonosor, „[Daniel], al cărui nume [este] Baltasar, după numele dumnezeului meu", sugerează prezenţa numelui divinităţii Bal (sau Bel) în numele *Bēl^{e}ṯşa'aţţar*, dar comentatorii moderni resping o asemenea interpretare (*cf.* Montgomery, 1950, p. 123). Acest nume, dat lui Daniel de către mai-marele eunucilor, pentru a indica schimbarea sorţii acestuia, apare ca *nomen omen*. Sedrach (TM *Şadh^{e}rakh*) înseamnă, poate, „Slujitorul-regelui-(zeului)-Aku", Misach (TM *Mīşakh*) este interpretat uneori drept „Cine-este-Aku?". Abdenago (TM *'Abhēdh N^{e}ghō*, cu o componentă existentă şi în numele lui *Nabu*codonosor), „Slujitorul-(zeului)-Nebo". Asemenea schimbări de nume se practicau destul de curent în Orientul antic. De pildă, regele Babilonului îi schimbă numele lui Maththanias în Sedekias (*cf.* 4Rg. 24,17). În perioada greacă, mai ales în vremea Macabeilor, se întâlnesc frecvent evrei care-şi grecizează numele. Ieronim vede în această schimbare de nume o veche tradiţie cu conotaţii religioase, schimbarea numelui indicând, mai mult sau mai puţin, o schimbare de statut, credinţă care străbate Cartea Cărţilor, de la LXX (Gen. 17) până la NT (Mc. 3,16 *sq*.).

LXX

8 Şi s-a gândit Daniel în inima lui să nu se întineze cu ospăţul regelui şi cu vinul pe care-l bea [acesta], şi i-a cerut mai-marelui eunucilor [să-i îngăduie] să nu se pângărească.
9 Şi i-a dat Domnul lui Daniel [să afle] cinstire şi har înaintea mai--marelui eunucilor.
10 Şi i-a spus mai-marele eunucilor lui Daniel: „Mi-e grijă ca nu cumva domnul meu, regele, care a rânduit hrana voastră şi băutura voastră, să vadă că feţele voastre [sunt] schimbate şi mai slăbite decât [cele ale] tinerilor de alt neam care mănâncă laolaltă cu voi, şi să-mi primejduiesc grumazul."
11 Iar Daniel i-a zis lui Abiesdri, mai-marele eunucilor, cel ce-i avea

Θ

8 Însă Daniel şi-a pus în inimă să nu se întineze defel cu masa regelui şi cu vinul din băutura lui, şi i-a cerut mai-marelui eunucilor [să-i îngăduie] să nu se întineze defel.
9 Şi i-a dat Dumnezeu lui Daniel [să afle] milostivire şi bunăvoinţă dinaintea mai-marelui eunucilor.
10 Şi i-a zis mai-marele eunucilor lui Daniel: „Mă tem ca domnul meu, regele, care a rânduit hrana voastră şi băutura voastră, să nu vadă cumva că feţele voastre [sunt] mai pământii decât [ale] băieţandrilor de vârsta voastră; să nu aduceţi asupra capului meu pedeapsa regelui."
11 Şi a spus Daniel către Amelsad, pe care mai-marele eunucilor îl

---

1,8 „să nu se întineze... cu ospăţul/masa regelui" (*cf.* Iud. 12,2): exista pericolul ca printre alimentele păgânilor să se găsească şi carnea unor animale impure, interzise de Lege (*cf.* Lev. 11) sau sacrificate neconform regulilor prescrise de Deut. 12,23.24 (sângele animalelor trebuia să se verse pe pământ, pentru a nu se consuma carne cu sânge). Se putea bănui şi că acestea fuseseră mai întâi oferite unor idoli (*cf.* Deut. 32,38), ca şi vinul. *Cf.* şi exemplul lui Eleazar (2Mac. 6,18-31) şi al lui Iuda Macabeul (2Mac. 5,27). Petru va avea nevoie de o poruncă precisă de la Dumnezeu pentru a se sustrage acestei interdicţii (*cf.* Fp. 10,3-16) şi de o intervenţie energică a lui Pavel (*cf.* Gal. 2,11-14). Iudeii cucernici, creştini sau nu (*cf.* Fp. 15,19; Flavius Iosephus, *Vita*, § 3), au rămas multă vreme credincioşi acestei prescripţii. ♦ „vinul": este vorba de băuturile folosite mai întâi în sacrificiile idolatre (*cf.* Deut. 32,38). Θ foloseşte de două ori dubla negaţie, pe care am încercat s-o traducem adverbial. Cei cinci tineri preferă roadele pământului, care nu puteau fi impure. Hipolit le interpretează drept „pâine" (I,11).

1,9 Pentru formulare, *cf.* Gen. 19,4.21; Ex. 2,9.

1,10 Hrana exclusiv vegetariană ar fi putut duce la slăbirea lor.

1,11 În TM apare aici un personaj cu o funcţie intermediară între mai-marele eunucilor şi tinerii evrei (TM are „a zis paznicului"). Termenul babilonian care desemna această funcţie, redat de TM ca *mel^{e}ţar*, le-a pus probleme traducătorilor. Theodotion îl redă

LXX

în grijă pe Daniel, Anania, Misael
şi Azaria:
12 „Încearcă-i pe slujitorii tăi zece
zile; să ni se dea din boabele pă-
mântului, ca să ne înfruptăm, şi să
bem apă;
13 şi, dacă se va arăta chipul nostru
schimbat faţă de al celorlalţi tineri
care mănâncă de la ospăţul regelui,
cum îţi va fi voia aşa să faci cu
slugile tale."
14 Şi a făcut cu ei în felul acesta şi
i-a încercat zece zile.
15 Iar după cele zece zile, a apărut
chipul lor frumos şi starea trupului
mai bună decât a celorlalţi tineri
care mâncau [de la] ospăţul regelui.
16 Şi Abiesdri ridica ospăţul lor şi
vinul lor şi le dădea în schimb
boabe.

Θ

pusese peste Daniel, Anania, Misael
şi Azaria:
12 „Încearcă-i pe slujitorii tăi zece
zile; să ni se dea din seminţe, şi le
vom mânca, şi vom bea apă.
13 Şi să se arate dinaintea ta înfăţi-
şările noastre şi înfăţişările băieţilor
care mănâncă de la masa regelui; şi,
cum vei vedea, aşa să faci cu slu-
jitorii tăi."
14 Şi i-a ascultat şi i-a încercat timp
de zece zile.
15 Iar la sfârşitul celor zece zile,
înfăţişările lor arătau mai bine şi cu
carnea mai pietroasă decât slujitorii
care mâncau de la masa regelui.
16 Şi a fost [aşa:] Amelsad ridica
hrana lor şi vinul lor de băut şi le
dădea seminţe.

---

prin Αμελσαδ, din care face un nume propriu, ca Αβιεσδρι din LXX. Exegeza modernă încearcă să-l lege de babilonianul *maṭṭaru*, „paznic". ♦ S-ar putea ca textul să provină din două tradiţii, pe care redactorul final le va fi reunit. În prima, interlocutorul lui Daniel era mai-marele eunucilor, în timp ce, în a doua, era subalternul acestuia.

1,12 Hipolit (I,10) interpretează în cheie hristologică cererea celor patru tineri: „Ei vor să dovedească astfel că «omul nu trăieşte doar cu pâine» (Deut. 8,3; *cf.* Mt. 4,4). Nu hrana pământească dă omului frumuseţe şi tărie, ci harul lui Dumnezeu dăruit prin Cuvântul Său... Au cerut un răgaz de zece zile, pentru a dovedi prin aceasta că omul nu poate dobândi harul lui Dumnezeu decât prin credinţa în cuvântul vestit de Iisus". ♦ „boabe" (LXX), „seminţe" (Θ): TM are „legume".

1,16 Hipolit (I,10) aduce un amplu elogiu sobrietăţii tinerilor, în parte ca pretext pentru a vedea în gestul lor împlinirea unei profeţii a lui Ieremia (15,19): „O, preafericiţi copii, care vor păzi legământul părinţilor lor şi nu vor încălca Legea care le fusese dată de Moise, ci s-au temut de Dumnezeul care le fusese vestit de el! Aceştia, deşi robi într-un ţinut străin, nu s-au lăsat atraşi de bucatele de tot felul, nici nu au fost robi vinului desfătării, nici nu s-au lăsat momiţi, nici pătrunşi de cinstirea regală, ci şi-au păstrat gura castă şi curată, pentru ca un cuvânt curat să iasă din gura celor curaţi şi să-L slăvească

LXX

17 Iar tinerilor le-a dat Domnul ştiinţă
şi pricepere şi chibzuinţă în orice
meşteşug al literelor.
18 Iar după zilele acestea, a poruncit
regele să i se înfăţişeze aceia şi au
fost înfăţişaţi, de către mai-marele
eunucilor, regelui Nabucodonosor.
19 Şi a stat de vorbă cu ei regele, şi
nu s-a găsit printre înţelepţi [nici

Θ

17 Cât despre băieţii aceştia, cei patru,
le-a dat Dumnezeu pricepere şi chib-
zuinţă la orice scriere şi înţelep-
ciune. Iar Daniel se pricepea la
orice vedenie şi la vise.
18 La sfârşitul zilelor după care spu-
sese regele să-i fie înfăţişaţi aceştia,
mai-marele eunucilor i-a înfăţişat
dinaintea lui Nabucodonosor.
19 Şi a grăit cu ei regele, şi nu s-au
găsit dintre toţi [nici unul] asemenea

---

pe Tatăl ceresc, precum e scris: «Dacă tu vei osebi lucrul de preţ de cel fără de preţ, vei fi ca gura Mea». Înţelege, aşadar, omule, ce s-a spus. Gura Tatălui a zămislit un Cuvânt curat; apare un al doilea Cuvânt, născut din sfinţi; născând mereu sfinţi, este el însuşi renăscut de sfinţi". Acest verset face, într-o oarecare măsură, apologia ascezei indispensabile pentru a obţine revelaţii divine, credinţă universală în religiile lumii.

1,17 În comparaţie cu v. 4, aici se pare că se face aluzie la învăţarea deosebită a scrierii şi a limbii chaldeene. Şi prin aceasta, deci din punct de vedere cultural, ei îi întreceau pe cei de aceeaşi vârstă. ♦ Cuvântul „înţelepciune" (σοφία) reprezintă o sumă a celor trei termeni din v. 4: „înţelepciune" (σοφία), „cunoaştere" (γνῶσις), „bună cugetare" (*litt.* „chibzuinţă") (φρόνησις). ♦ Daniel este singularizat printr-un dar special. Prin înţelegerea vedeniilor şi viselor, el are parte de harisma profetică, deoarece, prin mijlocirea viselor şi a viziunilor, Dumnezeu Îşi face cunoscută profeţilor voinţa (*cf.* Num. 12,6). Şi Iosif fusese binecuvântat cu acest dar (*cf.* Gen. 40). Profeţii nu condamnă decât impostorii (*cf.* Ier. 23,28-32; Zah. 10,2), iar Ioel anunţă că, în perioada eshatologică, harisma viselor va fi larg răspândită (*cf.* 3,1). Dar, cum visele nu sunt ale sale, ci el doar le interpretează, harisma lui Daniel seamănă mai degrabă cu aceea a înţeleptului, al cărui scop este să indice norme de viaţă. Aşadar, în prima parte, cartea lui Daniel seamănă mai mult cu o carte sapienţială decât cu una profetică. Robinson observă că Daniel are calităţile şi trăsăturile înţeleptului din Ecleziast, dar şi din Sir. 39.

1,18-20 Darurile divine căpătate de cei patru tineri sunt evidente şi constatate de însuşi regele Nabucodonosor, chiar dacă acesta nu le cunoaşte originea. Ele îi plasează pe tinerii evrei într-o poziţie de superioritate, atrăgându-le simpatia regelui. Este izbitoare asemănarea situaţiei lor cu aceea a lui Iosif în faţa lui Faraon (*cf.* Gen. 41,37-43). Tinerii sunt mai presus decât ghicitorii (descântătorii/solomonarii – ἐπαοιδοί) şi magii babilonieni, renumiţi pentru puterile lor taumaturgice şi divinatorii. Exegeţii semnalează că termenul ebraic folosit pentru a-i desemna pe magicieni (*ḥar^{e}ṭummīm*) este de origine egipteană. Unii văd aici sugerarea faptului că, în raport cu păgânismul babilonian, Daniel are rolul jucat, în vechime, de Iosif, Moise şi Aaron faţă de păgânismul egiptean.

LXX

unul] asemenea lui Daniel şi Ana-
nia şi Misael şi Azaria; şi ei erau în
preajma regelui.
[20] Şi în orice problemă şi chibzuinţă
şi instruire pentru care căuta [răs-
puns] la ei regele, i-a aflat de zece
ori mai înţelepţi decât înţelepţii şi
decât filozofii din întreaga sa îm-
părăţie; şi i-a lăudat regele şi i-a
făcut dregători şi i-a arătat înţelepţi
pe lângă toţi ai lui, pentru lucrările
din întreaga lui ţară şi împărăţie.
[21] Şi trăia [aşa] Daniel, până în pri-
mul an al domniei lui Cyrus, regele
perşilor.

2 [1] În cel de-al doilea an al domniei
lui Nabucodonosor, s-a întâmplat

Θ

lui Daniel şi Anania şi Misael şi
Azaria; şi au stat [ei] înaintea re-
gelui.
[20] Şi în orice lucru de înţelepciune şi
de ştiinţă pentru care căuta [răs-
puns] la ei regele, i-a găsit de zece
ori mai buni decât toţi solomonarii
şi magii care se aflau în întreaga sa
împărăţie.
[21] Şi a trăit [aşa] Daniel până în
primul an al regelui Cyrus.

2 [1] În cel de-a doilea an al domniei
lui Nabucodonosor, a visat

1,21 „Şi trăia..." (LXX), „Şi a trăit..." (Θ), *litt.* „şi era... şi a fost". ♦ Activitatea lui Daniel la curtea din Babilon va dura până în primul an al regelui Cyrus (539 î.H.). Formularea nu presupune că activitatea eroului se va încheia atunci, ci doar că Daniel va apuca, în această funcţie, începutul domniei lui Cyrus. Acest lucru ar putea să însemne că, pentru credinţa lui, Daniel a apucat să vadă edictul de eliberare promulgat în acel an: cei care, mai târziu, vor fi urmat exemplul lui Daniel vor putea avea o viaţă similară, ca să vadă emanciparea evreilor de sub jugul seleucid.

2 Visul lui Nabucodonosor prezintă cele patru monarhii mari care se succed pentru a face loc, în cele din urmă, împărăţiei lui Dumnezeu. Subiectul este reluat şi dezvoltat de viziunea din capitolul 7. S-ar putea spune chiar că, de vreme ce revelaţiile primite de Daniel în continuare nu sunt, toate, decât o dezvoltare a acesteia, capitolul 2 constituie baza părţii a doua a cărţii lui Daniel. Faptul că nu profetul evreu, ci regele păgân a primit această revelaţie este semnificativ: prin persoana primului rege care a reprezentat monarhia universală, prin persoana celui care tocmai pusese capăt regalităţii în Israel, puterea din lumea aceasta te învaţă că totul e trecător şi că orice putere trebuie să facă loc, la rândul ei şi pentru totdeauna, împărăţiei lui Dumnezeu. ♦ Daniel apare în aceeaşi lumină ca Iosif în Egipt (*cf.* Gen. 41), amândoi interpreţi de vise în ţara exilului lor, cu deosebirea că, în povestirile din Geneză, scopul este de a-l slăvi pe Iosif ca salvator al fraţilor lui, în vreme ce, în Daniel, scopul este direct slăvirea lui Dumnezeu, visul fiind instrumentul prin care este revelat Dumnezeu care intervine în istorie. ♦ Episodul

conţine o seamă de anomalii. În primul rând, faptul că data prezentată în 2,1 se află în contradicţie cu cea din 1,5.18, unde ni se spune că Daniel şi tovarăşii lui nu au fost aduşi în faţa regelui Nabucodonosor decât după ce au primit o educaţie de trei ani. S-au încercat mai multe soluţii, chiar şi corectarea textului; e de preferat să considerăm, alături de cei mai mulţi exegeţi, că această dată (al doilea an al domniei lui Nabucodonosor) figura în documentul de bază, independent de capitolul 1. Versetele 14 şi 24 pun probleme şi, la prima vedere, dau impresia unui adaos, deoarece, după v. 16, Daniel obţinuse de la rege răgazul necesar pentru aflarea şi descifrarea visului, aşa că, aparent, nu mai era nevoie să-i ceară acest lucru lui Arioches, în v. 24. De fapt, reluările sunt în spiritul textului şi nu avem nici un motiv să nu le punem pe seama autorului însuşi (respectiv, cel care a redactat textul final al cărţii lui Daniel). S-au semnalat, de asemenea, repetiţiile şi prolixitatea versetelor 27-30, în contrast cu simplitatea restului povestirii. În vv. 41-43 adaosurile şi repetiţiile sunt evidente, în special „degetele", care nu figurează în descrierea iniţială a statuii, unii văzând aici o intenţie sarcastică.

2,1 „În cel de-al doilea an" (la fel TM; unii propun „în cel de-al doisprezecelea an", în sincronie cu 1,3; 5,18): această datare contrastează cu cronologia din povestea precedentă (Dan. 1,1), conform căreia cei patru tineri evrei deportaţi în Babilon în vremea domniei lui Nabucodonosor (*cf.* Dan. 1,1) ar fi trebuit să aştepte trei ani până să fie admişi la curte (*cf.* Dan. 1,5.18). S-au propus mai multe soluţii pentru această nepotrivire. Una din ele ar fi – aşa cum am arătat mai sus – acceptarea unei origini diferite pentru cele două povestiri. O altă explicaţie are în vedere diferenţele între sistemul babilonian şi cel egiptean (sau palestinian) de calcul al anilor (*vide supra*, nota 1,1). Nabucodonosor a domnit din toamna anului 605 î.H., când a murit tatăl său, până în 562 î.H. Dacă anii se numără *după anul încoronării*, începând cu prima zi a anului nou civil, primul an de domnie a lui Nabucodonosor a început în primăvara lui 604. Astfel, „cel de-al doilea an" la care se face referire în acest verset s-ar întinde din primăvara anului 603 până în primăvara lui 602. Captivitatea lui Daniel şi a tovarăşilor săi a început în anul 605 (*v. supra*, 1,1). Or, din 605 până în 602 sunt trei ani, anii pregătirii tinerilor pentru a fi înfăţişaţi regelui. ♦ „vedenii şi vise" (LXX): faţă de vedenie, visul era socotit o formă inferioară de revelaţie; chaldeii dădeau însă viselor o importanţă deosebită şi le atribuiau sens profetic. ♦ „a fost tulburat în visul lui" (LXX), „duhul i s-a neliniştit" (Θ), gr. ταραχθῆναι ἐν τῷ ἐνυπνίῳ αὐτοῦ, ...ἐξέστη τὸ πνεῦμα αὐτοῦ: tulburarea se datorează faptului că regele recunoaşte în vis, ca aproape toţi anticii, prezenţa şi intenţia lui Dumnezeu de a-i dezvălui o anume taină; o expresie similară (ἐταράχθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ) se găseşte în Gen. 41,8, în povestirea visului lui Faraon interpretat de Iosif. Această similitudine lingvistică subliniază paralelismul dintre cele două poveşti. Autorul lui Daniel imită Geneza. Însăşi folosirea, în TM, a termenului care-i desemnează pe magicieni (*har^{e}ṭumīm* – *cf.* nota la 1,18-20), termen egiptean care, în afara acestui pasaj, nu mai apare decât în Geneză şi în Exod, conduce către ideea unui împrumut literar conştient din Geneză, pentru a sublinia identitatea rolurilor jucate de Iosif în Egipt şi de Daniel în Babilon. Este posibil însă şi ca folosirea acestui termen să indice numai prezenţa egiptenilor la curtea din Babilon, ca interpreţi de vise.

LXX

că regele a avut parte de vedenii şi
vise; şi a fost tulburat în visul lui şi
somnul a fugit de la el.
2 Şi a poruncit regele să fie aduşi
solomonarii şi magii şi vracii chal-
deenilor, ca să-i povestească regelui
visele lui; şi au venit şi au stat
lângă rege.
3 Şi le-a spus regele: „Am văzut un
vis şi mi s-a zguduit duhul; vreau
aşadar să descopăr ce e cu visul."

Θ

Nabucodonosor un vis; duhul i s-a
neliniştit, iar somnul a fugit de la el.
2 Şi a spus regele să-i cheme pe
solomonari şi pe magi şi pe vraci şi
pe chaldei, ca să-i povestească rege-
lui visele lui; şi au venit şi au stat
dinaintea regelui.
3 Şi le-a zis regele: „Am visat, şi
duhul îmi este neliniştit să cunosc
visul."

2,2 „solomonari... magi... vraci... chaldei" (Θ): cele patru categorii de persoane care constituiau cercul înţelepţilor la curtea Babilonului; primele două sunt menţionate şi în 1,20. Solomonarii (ἐπαοιδούς, „descântători") par să fie cei care, cu jocuri abile, fac să apară un lucru în locul altuia (*cf.* 4Rg. 9,22; Is. 47,9; Mich. 5,11; Naum 3,4), ca magii din Egipt (*cf.* Ex. 7,11), pe care Legea îi contrapune profeţilor (*cf.* Deut. 18,10; Ier. 27,9; 28,8-9) şi de aceea cere să fie omorâţi (*cf.* Ex. 22,17; Mal. 3,5). TM are *ḥar^{e}ṭummīm*, termen derivat de la un cuvânt care înseamnă „stilet" şi care-i desemnează pe scribii sacri, a căror funcţie era să scrie gravând şi să interpreteze cărţile de magie (o altă interpretare le derivă numele de la bagheta folosită în actele de magie). Al doilea cuvânt din TM este *'aṣṣāphīm*; sensul acestuia pare să fie „cei care suflă", fiind exorcişti care, prin formule de conjurare şi imprecaţie pronunţate cu glas scăzut, pretindeau că alungă demonii şi feresc oamenii de loviturile acestora. Urmează practicanţii de incantaţii (*m^{e}khaṣ^{e}phīm*), foarte bine reprezentaţi în Babilon. Chaldeii (*kaś^{e}dīm*), adică semiţii din sudul Mesopotamiei, sunt – după Herodot şi Diodor din Sicilia – preoţi provenind din cel mai vechi neam din acest ţinut; ca atare, erau însărcinaţi cu oficiile sacerdotale propriu-zise şi erau mai presus de celelalte clase de magi, vorbind, de obicei, în numele tuturor. Acum sunt chemaţi deoarece aceştia, în mod deosebit, practicau magia, folosindu-se mai ales de mersul aştrilor (*cf.* vv. 4-5.10; 4,4; 5,7.11); termenul îi desemna pe astrologi. Cum toate aceste clase se completau, Nabucodonosor le cheamă pe toate. În cazul în care visul anunţa nenorociri, toţi aceşti magicieni trebuiau să găsească mijloacele pentru a-i face binevoitori pe zei, prin sacrificii şi rugăciuni, şi a îndepărta primejdia. ♦ „ca să-i povestească (gr. ἀναγγέλλω) regelui visele": sarcina magiei nu era aceea de a readuce în memorie visele uitate, ci de a le interpreta (*cf.* vv. 7-11). Acelaşi lucru i-l va cere Nabucodonosor lui Daniel (*cf.* Dan. 4,5-15) şi la fel procedase Faraon cu Iosif (*cf.* Gen. 41). Dar acum scopul povestirii este de a demonstra concret că Daniel posedă înţelepciunea divină, singura în stare de a dezvălui visele (*cf.* v. 11).

LXX

4 Şi au grăit chaldeii către rege în
siriacă: „Rege, măria ta, să trăieşti
în veac! Povesteşte-le visul tău
slugilor tale, iar noi îţi vom desluşi
tâlcul lui."
5 Iar regele, răspunzând, le-a spus
chaldeilor: „Dacă nu-mi veţi povesti
cu adevărat visul şi nu-mi veţi lămuri

Θ

4 Iar chaldeii i-au grăit regelui în
siriacă: „O, rege, să trăieşti în veci!
Spune-le tu visul slugilor tale, şi îţi
vom da de ştire tâlcul."
5 A răspuns regele şi le-a spus
chaldeilor: „Cuvântul meu este fără
întoarcere: dacă nu-mi veţi arăta

2,4 „în siriacă": unii consideră acest cuvânt un adaos, care trebuie să fi înlocuit un originar „şi au spus". Din punct de vedere gramatical, TM are un adjectiv feminin, care presupune substantivul „limba"; aici însă adjectivul feminin este folosit adverbial, ca în 4Rg. 18,26; Is. 36,11; 1Ezd. 4,7. Probabil cuvântul a intrat în text pentru a indica faptul că de aici povestea continuă în aramaică (până la 7,28), devenită limbă a relaţiilor internaţionale, a diplomaţiei (Is. 36,11) şi a comerţului în Orientul Mijlociu încă din sec. VIII. „Limba chaldeilor" (*cf.* 1,4) era akkadiana, care nu se mai folosea în vremea lui Nabucodonosor, dar pe care Daniel şi tovarăşii săi o învăţaseră. Aramaica sau siriaca, pe care o folosesc aici magii, este limba populaţiilor semitice din zona numită Siria Mare. Există numeroase tipuri de inscripţii gravate în ambele limbi, aramaică şi asiriană. Se ştie că la Babilon existau doi secretari ai regelui, unul pentru problemele care se tratau în asiriană şi altul pentru cele în aramaică. Prin urmare, astfel de texte bilingve nu au nimic neobişnuit. ♦ „O, rege, să trăieşti în veci!" (Θ): formulă augurală pentru regele Babilonului (*cf.* şi 3,9; 5,10; 6,7.22), rămasă în uz încă multe secole, chiar şi la curtea persă. Folosită la persoana a III-a, era o formulă uzuală pentru regii lui Israel (*cf.* 3Rg. 1,31); pentru regii perşi, se folosea la persoana a II-a (*cf.* Neh. 2,3 TM = 2Ezd. 12,3 şi Elian, *Hist. var.* 1,31: Βασιλεῦ Ἀρταξέρξης δι᾽ αἰῶνος βασιλεύοις). ♦ Anticii credeau că visele erau trimise de divinitate; când visul era un mesaj, interpretarea apărea limpede de la sine, cum îi apare lui Solomon (*cf.* 3Rg. 3,4-15); dar dacă în vis apărea o vedenie, numai profeţii şi, la popoarele păgâne, magii îi puteau dezvălui conţinutul (*cf.* Num. 11,6). Răspunsul unanim al magilor le restrânge calităţile la interpretarea viselor. Hipolit consideră că visul i-a fost ascuns regelui pentru ca Daniel, alesul Domnului, să se manifeste ca profet (2,2).
2,5 „Cuvântul meu este fără întoarcere", *litt.* „Cuvântul de la mine s-a depărtat", adică e irevocabil, aşa cum era la perşi şi la mezi (*cf.* 6,9). TM are „cuvântul de la mine e sigur". ♦ Nici una dintre variantele greceşti nu indică felul morţii care îi aşteaptă pe magi; în schimb, TM are „veţi fi făcuţi bucăţi", iar apoi vorbeşte de ruinarea caselor celor vinovaţi, ceea ce ar presupune că şi familiile lor vor suferi aceeaşi pedeapsă, conform concepţiei antice a personalităţii corporative (*cf.* Num. 16). Este posibil ca ameninţarea cu moartea să-i fi fost inspirată autorului de amintirea exterminării magilor sub Darius I, povestită de Herodot 3,79 şi păstrată de perşi în sărbătoarea „magophoniei".

LXX

tâlcul lui, veți ajunge de pomină și avutul vostru va fi luat pentru vistieria regelui;
6 dar dacă îmi veți desluși visul și veți povesti tâlcul acestuia, veți primi daruri de tot felul și veți fi cinstiți de mine; lămuriți-mi visul și judecați."
7 Și au răspuns iarăși, spunând: „Rege, spune vedenia, și slugile tale vor judeca despre acestea."
8 Iar regele le-a spus: „Într-adevăr, știu că voi [vreți să] câștigați timp, fiindcă ați văzut că lucrul e fără întoarcere din parte-mi; așadar, precum am rânduit, așa va fi;
9 dacă nu-mi veți povesti visul cu adevărat și nu-mi veți lămuri tâlcul lui, veți avea parte de moarte: căci v-ați înțeles să mă lucrați cu vorbe mincinoase, până se schimbă vremea; acum deci, dacă îmi spuneți lucrul pe care l-am văzut noaptea, voi cunoaște că-mi veți lămuri și înțelesul acestuia."

Θ

visul și tâlcul lui, veți fi dați pieirii, iar casele voastre vor fi jefuite;
6 dar dacă îmi veți arăta visul și tâlcul lui, veți primi din partea mea prinosuri și daruri și multă cinstire: numai să-mi povestiți visul și tâlcul lui."
7 [Ei] au răspuns a doua oară și au zis: „Să spună regele slugilor lui visul și îi vom vesti tâlcul lui!"
8 A răspuns regele și a spus: „Într-adevăr, eu văd că voi [vreți să] câștigați timp, pentru că știți că lucrul este fără întoarcere din parte-mi;
9 așadar, dacă nu-mi veți povesti visul, [voi] ști că v-ați vorbit să spuneți în fața mea un lucru mincinos și stricat, până ce va veni vremea potrivită. Spuneți-mi visul și voi pricepe că-mi veți vesti [și] tâlcul lui."

2,6 Hotărârea suveranului nu este conformă cu echitatea sau cu tradiția țării sale, ci depinde în exclusivitate de puterea sa absolută și fără drept de apel. Regele promite cele mai mari daruri și avantaje cu putință, la fel ca Balac în confruntarea cu ghicitorul Balaam (*cf.* Num. 22,7.17). „Prinosurile și darurile" (termenii sunt sinonimi: δόματα καὶ δωρεάς) sunt exemplificate de hainele scumpe, inelele și colanul de metal prețios pe care le primește Daniel (*cf.* 5,16), iar cinstirea se poate concretiza într-o înălțare în grad, cum i se va întâmpla și lui Daniel (*cf.* v. 48).

2,8 „să câștigați timp", *litt.* „să cumpărați timp".

2,9 După „povesti visul", TM are în plus: „o singură pedeapsă vă așteaptă". ♦ Sensul v. 9 nu este limpede. Poate că regele cere să i se spună visul drept garanție a unei interpretări obiective și adevărate; oricum, îi ironizează, socotind că le-a descoperit înșelătoria pe care i-o servesc, de comun acord, pentru a trage de timp.

LXX

10 Și au dat răspuns chaldeii către rege: „Nimeni dintre cei de pe pământ nu va putea să-i spună regelui ce a văzut, cum ai întrebat tu, și nici un rege și nici un stăpânitor nu întreabă asemenea lucru pe nici un înțelept, mag sau chaldeu;
11 iar lucrul pe care-l cauți, rege, este greu și neobișnuit, și nu e nimeni care să-i lămurească acestea regelui, dacă nu cumva vreun înger, care nu-și are locul de viețuire laolaltă cu tot trupul; de aceea nu se poate să fie așa cum crezi."
12 Atunci, regele, întunecându-se și amărându-se, a poruncit să fie alungați toți înțelepții Babiloniei;
13 și a dat decret să fie toți omorâți; și erau căutați [și] Daniel, și toți cei

Θ

10 Au răspuns chaldeii dinaintea regelui și au spus: „Nu există om pe pământ care să poată arăta lucrul regelui, de vreme ce nici un rege mare și puternic nu a întrebat asemenea lucru pe vreun solomonar, mag sau chaldeu;
11 căci lucrul pe care îl întreabă regele este greu; nu este nimeni care să-l [poată] povesti dinaintea regelui, ci doar zeii, care nu-și au lăcașul laolaltă cu tot trupul."
12 Atunci regele, mâniat și cu furie mare, a spus să fie omorâți toți înțelepții Babilonului;
13 și decretul a ieșit, iar înțelepții erau duși la moarte; și i-au căutat

2,10 „pe pământ", *litt.* „pe uscat" în Θ. Toate afirmațiile următoare sunt menite să releve faptul că până și Nabucodonosor, atât de mândru de puterea lui (*cf.* 4,26-27), nu poate scăpa de această limită omenească și depinde de Dumnezeu; magii nu-și pot stăpâni câteva săgeți care incriminează absurditatea și singularitatea cerinței regelui.

2,11 Aceste cuvinte nu sunt numai o afirmare a originii divine a viselor, cum se credea în general în Antichitate, ci și o mărturie solemnă a imposibilității lumii păgâne de a comunica cu propriii săi zei. Totodată, suntem în fața unei dezaprobări indirecte a idolatriei și a religiilor păgâne, aflate în netă opoziție cu religia lui Israel, al cărui Dumnezeu sălășluiește în mijlocul său (*cf.* Num. 5,5). LXX dă textului un sens iudaic, deoarece înlocuiește cuvântul „zeii" (așa cum apare în TM) cu „înger"; Theodotion și Vulgata echivalează fidel textul aramaic.

2,12 Regele s-a mâniat nu numai pentru că nu a obținut ceea ce dorea, ci și pentru că nu a înțeles ironia din cuvintele magilor; într-adevăr, regele Babilonului se considera asemenea unui zeu (*cf.* Is. 14,4.21). S-a pus întrebarea de ce regele a cerut să fie omorâți toți înțelepții din Babilon și nu i s-a adresat lui Daniel. Probabil și această nepotrivire își are originea în faptul că Dan. 1 și Dan. 2, la origine, erau independente.

2,13 Și acest verset pare să conțină o incongruență cu ceea ce s-a spus mai înainte (*cf.* v. 5). S-ar putea găsi însă o legătură logică între cele două versete, în v. 5 făcându-se cunoscută

LXX

[care erau] cu el, ca să fie dați piei-
rii laolaltă.
14 Atunci Daniel i-a spus, [cu]
sfatul și [cu] judecata pe care le
avea, lui Arioches, mai-marele ca-
sapilor regelui, căruia i se rânduise
să-i alunge pe înțelepții Babiloniei,
15 și l-a întrebat, spunând: „De ce
s-a dat decret cu [atâta] cruzime din
partea regelui?" Atunci Arioches
i-a lămurit lui Daniel porunca.
16 Iar Daniel s-a dus repede la rege
și a cerut să i se dea timp din partea
regelui, și va desluși toate câte îl
privesc pe rege.
17 Atunci, ducându-se Daniel acasă

Θ

[și] pe Daniel și pe prietenii lui ca
să-i ucidă.
14 Atunci Daniel i-a răspuns [cu]
sfat și [cu] judecată lui Arioches,
mai-marele casapilor regelui, care
ieșise să-i ridice pe înțelepții Babi-
lonului:
15 „Căpetenie a regelui, de ce a ieșit
părerea cea fără-de-rușine din gura
regelui?" Iar Arioches i-a lămurit
lui Daniel lucrul.
16 Atunci Daniel s-a dus și i-a cerut
regelui să-i dea timp și-i va vesti
regelui tâlcul [visului] lui.
17 Și s-a dus Daniel la casa lui și a

---

voința regelui care, după refuzul magilor de a-i rezolva problema visului, devine decret executoriu (*cf.* Dan. 6,9). Unii văd în acest verset încăpățânarea funcționarilor și chiar a regelui de a-i pune pe cei patru evrei (*cf.* 1,20) laolaltă cu ceilalți magi. Posibil însă ca această frază să fie o modalitate literară prin care autorul introduce povestea lui Daniel, aflat în primejdie de moarte, pentru ca misterioasa intervenție a lui Dumnezeu care îl salvează să iasă și mai tare în evidență.

2,14 ♦ „mai marele casapilor", *litt.* „mai marele bucătarilor", titlu onorific pentru șeful gărzii personale a regelui – *cf.* nota la 4Rg. 25,8. Arioches este pomenit doar aici (și, evident, în vv. 24-25), dar se regăsește în apocrifa Genezei de la Qumran (21,23), ca nume al regelui Cappadociei, și în textele de la Mari, ca nume al fiului lui Zimrilim (*cf. Archives Royales de Mari*, II, 63-64), într-o formă puțin diferită. Este considerat un nume de origine hurrită, fiind întâlnit în textele de la Mari sub forma Arrīwūk, Ariūkki. Personajul este, în TM, mai-marele gărzii regale, deci șeful poliției, însărcinat cu executarea pedepsei capitale (cuvântul *ṭabbāḥ*, care apare și în Gen. 39,1, înseamnă bucătar, care era și măcelar, dar și gardian, care era și călău. Hipolit (II,4) explică: „Daniel îl numește «bucătar-șef» pentru că avea puterea de a omorî. Așa cum bucătarul omoară și gătește animalele de tot felul, principii acestei lumi omoară oamenii ca pe niște animale necuvântătoare și îi pun la fiert". Vulgata optează pentru sensul militar: *principe militiae regis*. Am încercat să împăcăm etimologia și toate aceste sensuri traducând termenul grec prin „mai-marele casapilor". Înțelepciunea lui Daniel constă în faptul că reușește să-l convingă pe călău chiar în momentul în care acesta se pregătea să îndeplinească porunca regelui.

LXX

la el, le-a înfățișat toate lui Anania,
Misael și Azaria, tovarășii lui;
18 și le-a vestit post și rugăciune spre
a cere ajutor la Domnul cel Prea-
înalt în legătură cu această taină, ca
să nu fie dați la pieire Daniel și cei
[care erau] cu el, laolaltă cu înțe-
lepții din Babilon.
19 Atunci, lui Daniel, printr-o ve-
denie chiar în acea noapte, i s-a
arătat limpede taina regelui; atunci,
Daniel L-a binecuvântat pe Domnul
cel Preaînalt
20 și, glăsuind, a spus: „Să fie nu-
mele Domnului celui Preamărit
binecuvântat în veac,

Θ

înfățișat lucrurile lui Anania, Misael
și Azaria, prietenii lui;
18 și ei au început să ceară îndurare
de la Dumnezeul cerului în legătură
cu această taină, ca să nu fie omo-
râți Daniel și prietenii lui, dimpre-
ună cu ceilalți înțelepți din Babilon.
19 Atunci, în vedenie de noapte, lui
Daniel i s-a dezvăluit taina; și l-a
binecuvântat pe Dumnezeul cerului
20 Daniel, și a spus:
„Fie numele lui Dumnezeu bine-
cuvântat din veac și până-n veac,

2,18 „Dumnezeul cerului" este unul dintre numele divine cele mai frecvente din textele biblice târzii pentru a-l desemna pe Dumnezeul evreilor, în special în fața unui ne-evreu (*cf.* și vv. 19,37-44; Iud. 5,8; 2Ezd. 5,12; 6,9-10 etc.; Tob. 7,12). ♦ „taină": cuvântul aramaic *raz*, de origine persă, nu apare în VT decât în cartea lui Daniel (*cf.* vv. 19,27--30.47; 4,6); semnificația originară este de lucrare, îndeobște reală, care rămâne ascunsă altora; apoi, în comunitatea de la Qumran (și mai ales echivalentul grecesc μυστήριον la Pavel) a căpătat o semnificație religioasă, indicând prezența și acțiunea lui Dumnezeu, ascunsă nouă, de a conduce omenirea spre scopul ei final. Chiar în cartea lui Daniel cuvântul are o coloratură în acest sens, deoarece, folosindu-l, Daniel vrea să desemneze prezența activă a lui Dumnezeu care, prin intermediul visului regelui, își dezvăluie intenția tainică pentru binele aleșilor săi.

2,19 „vedenie de noapte" (Θ): în Daniel, viziunea (*cf.* vv. 28; 4,2.7.10; 7,1), în special nocturnă (*cf.* 7,2.7.13), este modalitatea proprie prin care i se dezvăluie Dumnezeu. Același fel de revelație apare și la profeții anteriori, mai ales la Zaharia (*cf.* Zah. 1,7–6,8) și Iezechiel (*cf.* Iez. 7,26; 12,22-23.27 etc.). Dumnezeu își dezvăluie planul („taina") mântuirii nu puternicului rege al Babilonului, nu magilor aroganți, ci umilului tânăr Daniel. Se întrevede aici deja învățătura evanghelică (*cf.* Mt. 11,25; Lc. 10,21). Binecuvântarea lui Daniel este un imn de mulțumire, dar mai ales unul de laudă.

2,20-23 Imnul se compune din trei strofe (vv. 20-21, 22, 23), recognoscibile destul de bine, de lungime inegală, dar formate din versuri paralele. Se recunosc în el motive de laudă comune și altor texte biblice. Totuși imnul are o savoare aparte, legată de tema revelării tainei.

LXX

căci a Lui este înţelepciunea şi mărirea;
21 şi El schimbă timpurile şi vremile, înălţându-i pe regi şi coborându-i, dându-le celor înţelepţi înţelepciune şi înţelegere celor ce au parte de cunoaştere;
22 dezvăluind cele adânci şi întunecate şi cunoscând cele din întuneric şi cele din lumină, şi la El este izbăvirea;

Θ

căci a Lui este înţelepciunea şi priceperea;
21 şi El schimbă timpurile şi vremile, coboară regi şi-i ridică, dând înţelepciune celor înţelepţi şi chibzuinţă celor ce ştiu înţelegerea;
22 El dezvăluie cele adânci şi tăinuite, cunoscând cele din întuneric, şi lumina se află cu El;

2,20 „numele lui Dumnezeu" (Θ): Dumnezeu în esenţa perfecţiunii Sale, perfecţiune pentru care numele Lui este demn de slavă neîntreruptă („din veac şi până-n veac": ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος); *cf.* Ps. 40,14. Cele două atribute au variante, în locul cunoaşterii aflându-se puterea (ἰσχύς, în *Codex Alexandrinus*); această variantă ni se pare mai plauzibilă decât cea aleasă de Rahlfs, deoarece atributele divine sunt dezvoltate în v. 21 în manieră chiastică: mai întâi este slăvită puterea lui Dumnezeu în istorie (v. 21a), apoi înţelepciunea Sa, pe care o împărtăşeşte oamenilor (v. 21b), *cf.* Apoc. 5,12. Ambele atribute sunt în legătură cu taina dezvăluită lui Daniel (*cf.* v. 19). Tradiţia greacă a LXX pune accentul pe măreţie (μεγαλωσύνη), în timp ce Theodotion (Θ) evidenţiază cunoaşterea şi priceperea (σύνεσις) pe care le dă oamenilor. Dar şi în Iov atributul puterii este asociat înţelepciunii: „La Dumnezeu este înţelepciunea şi puterea, al Lui este sfatul şi priceperea" (12,13); acelaşi lucru şi în Prov. 8,14: „Ale Mele sunt sfatul şi temeinicia, a Mea este chibzuinţa, a Mea, puterea". Însă mai des, puterea sau tăria sunt slăvite împreună cu măreţia (*cf.* Ps. 20,14; 67,33-34; 1Par. 29,10-12). De altfel, TM are „înţelepciunea şi puterea".
2,21 Lumea fizică este concepută în Biblie ca o alternanţă de anotimpuri şi de condiţii ale vremii (*cf.* Gen. 8,22) care sunt în mâna lui Dumnezeu. Şi regii sunt mereu supuşi vicisitudinilor istoriei, care îşi au raţiunea lor – tainică, dar reală – în intervenţia atotputernică a lui Dumnezeu (*cf.* Rom. 13,1). Se afirmă, totodată, solemn doctrina înţelepţilor conform căreia înţelepciunea vine de la Dumnezeu (*cf.* Prov. 2,6). ♦ „chibzuinţă": gr. φρόνησις; TM are „cunoaştere", termen care în apocaliptica iudaică se referă la cunoaşterea tainelor divine primite prin revelaţie (*cf.* TOB, *ad loc.*).
2,22 În imaginea „celor tăinuite" se regăseşte comparaţia cu lucrurile aflate sub pământ sau ascunse vederii omului; însă darul înţelepciunii care vine de la Dumnezeu (*cf.* v. 21) nu dă automat şi cunoaşterea lucrurilor ascunse, mai ales în gândul lui Dumnezeu (*cf.* v. 19): pentru aceasta este nevoie ca însuşi Dumnezeu să i le dezvăluie omului. *Cf.* şi Iov (12,22): „El vădeşte din întuneric tainice adâncuri, el aduce la lumină umbra morţii". Nimic nu-i poate fi ascuns Domnului (*cf.* Ps. 138,11-12), El fiind înconjurat de lumină

LXX

23 Ţie, Doamne al părinţilor mei, Îţi aduc mulţumire şi laudă, pentru că mi-ai dat înţelepciune şi chibzuinţă şi acum mi-ai tâlcuit câte Ţi-am cerut să se lămurească pentru rege despre acestea."
24 Şi, ducându-se Daniel la Arioches, cel pus de rege să-i omoare pe toţi înţelepţii Babiloniei, i-a spus: „Pe înţelepţii Babiloniei să nu-i dai pieirii, ci du-mă la rege, şi-i voi lămuri totul de-a fir a păr."
25 Atunci, Arioches l-a dus în grabă pe Daniel la rege şi i-a spus acestuia: „Am găsit un om înţelept dintre robii fiilor Iudeei, care-i va lămuri regelui totul de-a fir a păr."
26 Iar regele, răspunzând, i-a spus lui Daniel, supranumit cu numele

Θ

23 Ţie, Dumnezeul părinţilor mei, Îţi aduc mulţumire şi laudă, pentru că mi-ai dat înţelepciune şi putere şi acum mi-ai arătat cele pe care le-am cerut de la Tine, şi vedenia regelui mi-ai arătat-o."
24 Şi s-a dus Daniel la Arioches, pe care-l pusese regele să-i dea pieirii pe înţelepţii din Babilon, şi i-a spus: „Să nu-i dai pieirii pe înţelepţii Babilonului, ci du-mă înaintea regelui şi-i voi vesti regelui tâlcul [visului]."
25 Atunci, Arioches l-a dus în grabă pe Daniel înaintea regelui şi i-a spus acestuia: „Am găsit un bărbat dintre fiii robilor din Iudeea, care-i va vesti regelui tâlcuirea."
26 Şi a răspuns regele şi i-a spus lui Daniel, al cărui nume [era] Baltasar:

(*cf.* Ex. 24,17; Iez. 1,27; Av. 3,4; Ps. 103,1), ba chiar El însuşi fiind lumină (*cf.* Is. 60,19--20; Sof. 7,26), temă reluată mai limpede în NT (*cf.* 1In. 1,5-7; 1Tim. 6,16; Iac. 1,17).
2,23 „Dumnezeul părinţilor mei" este altă expresie pentru a-l desemna pe adevăratul Dumnezeu, dar care, mai ales în cartea lui Daniel, conţine şi un alt concept fundamental: solidaritatea istorică şi spirituală a unei generaţii cu generaţiile trecute. ♦ „Mulţumirea şi lauda", motiv recurent, sunt răspunsul omului religios la planul divin al mântuirii. Totodată, asupra lui Daniel se reflectă atributele divine: tăria se manifestă în curajul lui de a se înfăţişa puternicului şi trufaşului suveran (*cf.* vv. 37-38; 3,1-7) pentru a-i vesti că Dumnezeu îi va nimici domnia şi puterea (*cf.* vv. 44-45). Θ este mai limpede decât textul aramaic, care vorbeşte despre „lucrul" regelui (ὅραμα la Theodotion).
2,24 LXX, Θ şi Vg. au doar un singur verb de mişcare, cu semnificaţia „a se duce", faţă de TM, în care există şi „a intrat", fără a fi redundant (a te duce la cineva nu înseamnă neapărat a şi intra la acea persoană, mai ales dacă aceasta este rege, monarh oriental; traducerile vin oare cu o altă mentalitate?). Conform v. 14, Daniel află de la Arioches sentinţa de moarte dată de rege şi se duce la acesta din proprie iniţiativă.
2,25 Termenul „în grabă" corespunde cu dispoziţia regelui din v. 15, prin care acesta cere ca pedeapsa să fie executată repede (termenul tradus prin ἀναιδής este considerat a însemna, în acelaşi timp, „sever" şi „grabnic").
2,26 Numai sub numele Baltasar (*cf.* v. 7) putea Daniel să discute cu regele Nabucodonosor.

LXX

chaldeu Baltasar: „Vei putea să-mi
lămureşti vedenia pe care am
văzut-o şi tâlcul acesteia?"
27 Şi, dând glas Daniel, i-a spus
regelui: „Taina pe care a văzut-o
regele, lămurirea [ei] nu stă în
puterea înţelepţilor, vracilor, solo-
monarilor sau a cititorilor în stele,
28 ci este un Dumnezeu în cer care
dezvăluie tainele, care i-a lămurit

Θ

„Poţi oare să-mi povesteşti visul pe
care l-am văzut şi tâlcul lui?"
27 Şi a răspuns Daniel înaintea rege-
lui şi spune: „Taina despre care
întreabă regele nu este [dat] înţe-
lepţilor, magilor, solomonarilor sau
cititorilor în stele să o povestească
regelui,
28 ci este [un] Dumnezeu în cer care
dezvăluie tainele; şi i-a arătat regelui

2,27 „Taina": pentru Daniel, în urma viziunii nocturne pe care a avut-o, visul este o taină dezvăluită de Dumnezeu, pe care trebuie să i-o dezvăluie regelui, împreună cu interpretarea celor visate (*cf.* vv. 18-19; 16,24-25). ♦ „înţelepţi, magi, solomonari... cititori în stele": al doilea şi al treilea termen sunt aceiaşi cu cei din Dan. 1,20; 2,2.10; primul îi cuprinde pe toţi şi substituie termenul „chaldei" din Dan. 2,2.10; ultimul, care revine în Dan. 4,4; 5,7.11 şi al cărui sens etimologic este „cei care împart" sau „care desfac" (gr. γαζαρηνοί/αί, aram. *gazᵉrīn*), i-ar putea desemna pe aceia care, din mersul astrelor sau din zborul păsărilor ori lucruri similare prezic viitorul, sau, după alţii, pe ghicitorii care citeau viitorul în măruntaiele victimelor (de la *gazar*, „a tăia"). Toate aceste clase sunt cuprinse în termenul generic „înţelepţi" (*cf.* 12; 18; 4,6; Ier. 50,35). După Diodor din Sicilia, formau cu toţii un colegiu aflat sub conducerea unui şef care, dată fiind importanţa acordată atunci magiei în Babilon, ocupa o poziţie înaltă în stat.
2,28 Expresia lui Daniel referitoare la „Dumnezeul cerului" este clar una monoteistă şi se deosebeşte fundamental de cea a înţelepţilor (*cf.* v. 11), care recunosc că ştiinţa şi interpretarea visului stau doar în puterea divinităţii, numai că zeii păgâni nu comunică în nici un chip cu oamenii, spre deosebire de Dumnezeul lui Daniel, care Îşi revelează planurile misterioase şi intervenţiile în lume. Nabucodonosor nu este singurul interesat de mesajul divin, dar lui îi este trimis mesajul, deoarece cu el începe epoca istorică, obiect al tainei anunţate. ♦ Expresia „sfârşitul zilelor" are conotaţie eshatologică. Evenimentul eshatologic este unul al salvării, al mântuirii. Apocalipsa (gr. ἀποκαλύπτων, „cel care dezvăluie") despre care vorbeşte Daniel acoperă atât visul şi semnificaţia lui, cât şi intervenţia salvatoare a lui Dumnezeu, ca desăvârşire a întregii istorii omeneşti (*cf.* Apoc. 1,1.19; 4,1).
2,29 După unii, acest verset redundant este un adaos. „Tu, rege" (*i.e.* „în ceea ce te priveşte pe tine, rege") apare în opoziţie cu începutul v. 30; la rege se referă mesajul divin şi el trebuie să acţioneze corespunzător (*cf.* vv. 46-49); mintea, gândurile lui au fost impresionate şi orientate într-o anumită direcţie: gândurile au năvălit în pat (ἐπὶ τῆς κοίτης σου ἀνέβησαν) peste rege, asemenea unui duşman care-şi atacă vrăjmaşul şi îl

LXX

regelui Nabucodonosor cele ce tre-
buie să se întâmple la sfârşitul zilelor.
O, rege, să trăieşti în veac! Visul şi
vedenia din capul tău [ce ţi s-au ară-
tat] în aşternutul tău, iată ce sunt:
29 Tu, rege, culcat în aşternutul tău,
ai văzut toate câte trebuie să se
întâmple la sfârşitul zilelor, şi Cel
care dezvăluie tainele ţi-a lămurit
ce trebuie să se întâmple.
30 Iar mie nu din înţelepciunea ce se
află în mine mai presus de toţi
oamenii mi s-a arătat această taină,
ci pentru a lămuri regelui mi-a fost
dat să înţeleg cele ce le-ai primit în
inima ta spre cunoaştere.
31 Tu, rege, stăteai privind şi, iată,
un chip, şi era chipul acela foarte
mare, iar înfăţişarea lui neasemuită
stătea dinaintea ta, şi înfăţişarea
chipului [era] înspăimântătoare;
32 şi era capul lui de aur curat,
pieptul şi braţele, de argint, pânte-
cele şi coapsele, de aramă,

Θ

Nabucodonosor cele ce trebuie să se
întâmple la sfârşitul zilelor. Visul
tău şi vedeniile din capul tău, [ce ţi
s-au arătat] în aşternutul tău, iată ce
sunt:
29 O, rege, gândurile ţi s-au iscat în
aşternut despre ce trebuie să se în-
tâmple după aceasta şi Cel care dez-
văluie tainele ţi-a arătat ce trebuie
să se întâmple.
30 Iar mie nu printr-o înţelepciune
ce s-ar afla în mine [mai presus]
decât în toţi cei vii mi s-a dezvăluit
această taină, ci pentru a arăta rege-
lui tâlcul, ca să cunoşti gândurile
inimii tale.
31 Tu, rege, priveai şi, iată, un chip;
mare [era] chipul acela, iar înfăţi-
şarea lui neasemuită stătea în faţa ta
şi vederea ei [era] înspăimântătoare;
32 chipul [avea] capul de aur curat,
mâinile şi pieptul şi braţele, de argint,
pântecele şi coapsele, de aramă,

ţine captiv; de aici, tulburarea regelui. Oricum, Daniel insistă asupra faptului că nu el, ci Dumnezeu, căruia îi aparţine planul mântuirii, este Cel care-i dezvăluie regelui taina istoriei până la sfârşitul lumii (*cf.* v. 28).
2,30 „gândurile inimii tale": inima este considerată de semiţi sediul inteligenţei (*cf.* vv. 28-29), nu numai al sentimentelor.
2,31 „iată, un chip (εἰκών)": în general, în redarea unei viziuni se descrie mai întâi apariţia neaşteptată a obiectului principal, apoi se trece la descrierea altor elemente care o compun şi care constituie fundamentul semnificaţiei sale alegorice. Fiind vorba de o statuie antropomorfă (*cf.* vv. 33-34), spaima se naşte din dimensiunile ei extraordinare şi din uluirea pe care trebuie să o fi inspirat.
2,32 Capul de aur al statuii: capul este partea cea mai nobilă a trupului. Părţile cele mai apropiate de cap – pieptul şi braţele –, cu semnificaţie identică în alegorie, sunt din metalul a cărui nobleţe urmează imediat aurului. Pântecele şi coapsele întregesc trunchiul şi

LXX

33 pulpele, de fier, iar picioarele, parte de fier, parte din lut.
34 Stăteai privind, până când o piatră s-a desprins din munte neatinsă de mână şi a lovit chipul pe picioarele de fier şi de lut şi le-a sfărâmat.
35 Atunci s-au făcut mici fărâme laolaltă fierul şi lutul şi arama şi argintul şi aurul, şi s-au făcut fărâme mai mici decât pleava de pe arie, şi le-a împrăştiat vântul, de n-a mai rămas nimic din ele; iar piatra care a lovit chipul s-a făcut un munte mare şi a lovit întreg pământul.
36 Aceasta [este] vedenia; iar tâlcul îl vom spune către rege.

Θ

33 pulpele, de fier, iar picioarele, parte de fier, parte din lut.
34 Tu priveai, până când o piatră s-a desprins din munte, neatinsă de mână, şi a lovit chipul pe picioarele de fier şi de lut şi le-a făcut fărâme.
35 Atunci s-au fărâmiţat dintr-o dată lutul, fierul, arama, argintul, aurul, şi s-au făcut ca ţărâna de pe arie vara; tăria vântului le-a spulberat şi nu s-a mai aflat nici locul lor; iar piatra care a lovit chipul s-a făcut un munte mare şi a umplut întreg pământul.
36 Acesta este visul tău; iar tâlcul lui îl vom spune în faţa regelui.

---

formează, ca şi cele două părţi precedente, o unică realitate alegorică. Această combinaţie de metale era cunoscută şi mult folosită în Antichitate, de la sfârşitul mileniului al II-lea î.H.

2,34 „din munte": nu apare aici în TM, dar se regăseşte la v. 45. ♦ „neatinsă de mână" (*litt.* „...de mâini"): în original „care nu cu mâini", ca în Is. 31,8, adică printr-o voinţă superioară celei umane. Despre viziunea colosului cu picioare de lut în scenariul anticristologic al Părinţilor, *cf.* Bădiliţă (2006, capitolul despre cartea lui Daniel, *passim*).

2,35 „ţărâna" (Θ): TM are „pleava", ca şi LXX. ♦ Trei imagini succesive (transformarea statuii în pulbere, împrăştierea acesteia de către vânt şi faptul că din colos nu a mai rămas nici o urmă) indică în mod expresiv nimicnicia puterii umane în timp. Transformarea pietrei într-un munte mare este un nou element misterios, precum misterioasă e şi semnificaţia pietrei; muntele „a umplut pământul" nu numai prin înălţime (*cf.* Is. 2,1), ci şi prin întindere, ceea ce se reflectă asupra misterului pietrei. În unele texte mesianice, piatra este simbolul regelui Mesia: în alegoria pietrei unghiulare (*cf.* Ps. 117,22) şi a pietrei de temelie (*cf.* Is. 28,16) recunoaştem însăşi lucrarea Domnului. În Daniel există un ecou din Isaia, deoarece în ambele locuri este vorba despre o piatră care îl zdrobeşte pe cel asupra căruia cade. Ideea va fi reluată de Iisus, care va aplica imaginea la Sine Însuşi (*cf.* Mt. 21,42-44; Lc. 20,17-18). Pentru unii Părinţi (Irineu, Hipolit), piatra Îl simbolizează pe Iisus, Cel care spulberă dintr-o lovitură împărăţia pământească pentru a întemeia apoi împărăţia cerească. În imnografia răsăriteană, piatra desprinsă din munte, neatinsă de mână, este şi simbolul naşterii Domnului din Fecioara Maria.

2,36-43 După modelul marilor speculaţii indo-europene şi mesopotamiene, autorul a folosit alegoria statuii formate din metale diferite pentru a descrie, descrescător, patru

LXX

37 Tu, rege, regele regilor, ţie ţi-a dat Domnul cerului cârmuirea şi domnia şi puterea şi cinstirea şi slava,
38 în orice sălaş locuit de oameni, de fiarele sălbatice, de zburătoarele cerului şi de peştii mării, a pus în

Θ

37 Tu, rege, regele regilor, căruia Dumnezeul cerului i-a dat domnie tare, şi puternică şi cinstită,
38 în tot locul în care sălăşluiesc fiii oamenilor şi fiarele câmpului şi zburătoarele cerului, a dat [toate] în

---

mari imperii, întrupate de diversele metale şi de lut. Numai că, spre deosebire de concepţiile ciclice din Antichitate, acest text descrie cele patru imperii în succesiune cronologică. Intenţia nu este de a emite o judecată referitoare la caracterul lor mai mult sau mai puţin bun, ci de a afirma inevitabilul lor declin şi dispariţia lor. Dintre cele patru imperii, numai primul, reprezentat de aur, este identificat cu imperiul babilonian al lui Nabucodonosor (*cf.* vv. 37-38). Mai greu de identificat sunt următoarele trei imperii (*cf.* vv. 39-43). Despre al doilea nu se spune decât că este inferior primului, în timp ce al treilea este caracterizat de faptul că ocupă întregul pământ. Ceva mai puţin precizat este al patrulea, atât prin duritatea fierului, cât şi prin combinaţia de fier cu lut, din care sunt făcute picioarele. Nu este de mirare că identificarea lor este diferită, în funcţie de interpreţi. Comparând însă această alegorie a statuii cu aceea a celor patru fiare (*cf.* Dan. 7) şi cu cea a celor două fiare (*cf.* Dan. 8), ca şi cu descrierea şi mai limpede a diferitelor domnii din Dan. 10–11, se pare că aici a doua împărăţie este cea a mezilor, a treia, a perşilor, iar a patra, a grecilor, care cuprinde la un loc atât imperiul lui Alexandru cel Mare (336-323 î.H.), cât şi regatele urmaşilor acestuia, Diadohii, în special Seleucizii din Siria şi Lagizii sau Ptolemeii din Egipt (*cf.* Dan. 7,7-8; 8,5-12.21-22; 10,20–11,39). În schimb, alţii identifică al doilea imperiu cu cel med şi pers la un loc, al treilea, cu cel al lui Alexandru, şi al patrulea, cu cel al Diadohilor. În ambele interpretări, termenii extremi sunt aceiaşi. Astfel, alegoria reprezintă perioada istorică ce se întinde între Nabucodonosor, care i-a exilat pe evrei şi a distrus templul din Ierusalim, şi vremurile Lagizilor şi Seleucizilor, aceştia din urmă, în prima jumătate a secolului al II-lea î.H., oprimând cumplit poporul evreu. Pentru prima dată în această carte găsim viziunea unitară a perioadei istorice cuprinse între exilul în Babilon şi vremurile opresiunii greceşti, elementul unificator fiind ideea cursului istoriei imperiilor şi domniilor omeneşti.

2,37 „regele regilor": acest titlu era folosit mai ales la curţile perse ale Ahemenizilor şi Sassanizilor. În Egipt, apare în uz începând cu Dinastia a XXVIII-a, adică din secolul al XVI-lea î.H. Puterea conferită regelui babilonian de către „Dumnezeul cerului" este descrisă din punct de vedere geografic („domnie" – βασιλείαν), politic („tare" – ἰσχυράν), militar („puternică" – κραταιάν) şi social („cinstită" – ἔντιμον): până şi Nabucodonosor, regele regilor, depinde de Dumnezeul lui Daniel.

2,38 „oameni, fiarele sălbatice, zburătoarele cerului, peştii mării" (LXX): expresia indică universalitatea şi exclusivitatea absolută a împărăţiei lui Nabucodonosor (*cf.* Ier. 27,6; 28,14 TM; 34,6; 35,14 LXX; Iud. 3,8; 6,2; 11,7).

LXX

mâinile tale [puterea de] a domni peste toate, tu eşti capul cel de aur.
39 Şi după tine se va ridica o împărăţie mai prejos decât a ta, şi o alta, a treia, de aramă, care va stăpâni întreg pământul.

40 Şi cea de-a patra împărăţie, tare ca fierul care supune toate şi doboară orice copac, şi se va cutremura întregul pământ.
41 Şi, aşa cum ai văzut picioarele lui, o parte lut de oale, o parte de fier, această altă împărăţie va fi în sine din două părţi, la fel cum ai văzut fierul amestecat laolaltă cu lutul cel tinos;
42 şi degetele de la picioare [sunt] în parte de fier, în parte de lut: o parte din împărăţie va fi puternică, iar o parte va fi sfărâmată.
43 Şi aşa cum ai văzut fierul amestecat laolaltă cu lutul cel tinos,

Θ

mâna ta şi te-a pus domn peste toate, tu eşti capul cel de aur.
39 Şi în urma ta se va ridica o altă împărăţie, mai slabă decât a ta, şi o a treia împărăţie, care este cea de aramă, care va stăpâni întreg pământul.
40 Şi a patra împărăţie va fi tare ca fierul; aşa cum fierul sfărâmă şi supune toate, la fel va sfărâma şi va supune toate.
41 Şi, cum ai văzut picioarele şi degetele în parte de lut, în parte de fier, împărăţia va fi împărţită; şi va avea în ea ceva din stirpea cea de fier, la fel cum ai văzut fierul amestecat cu lutul;
42 şi degetele de la picioare [sunt] în parte de fier, în parte de lut: o parte din împărăţie va fi puternică şi ceva din ea va fi sfărâmicios.
43 Cum ai văzut fierul amestecat cu lut, amestecate vor fi prin sământa

---

2,40 Din compararea acestui verset cu Dan. 7,7-8; 8,5-12.21-22; 11,3-4 rezultă identificarea acestui al patrulea imperiu cu cel grec (al lui Alexandru sau al Diadohilor); importantă este caracteristica sa principală: duritatea de fier. Imperiul lui Alexandru, prin asimilarea multor elemente, a făcut să dispară orice urmă politică şi culturală a imperiilor precedente, instaurând o nouă cultură, elenistică.

2,41 Împărăţia care manifestă, în acelaşi timp, tăria fierului şi fragilitatea lutului, împărăţie în acelaşi timp compusă şi dezbinată, s-ar potrivi cel mai bine urmaşilor lui Alexandru; caracteristicile indicate de text s-au manifestat imediat după moartea macedoneanului şi, în bună parte, au fost pregătite de el. Tăria fierului trimite, în special, la principalele două regate greceşti, cel al Lagizilor sau Ptolemeilor (Egiptul) şi cel al Seleucizilor (Siria). Îmbinarea dintre fier şi lut trimite şi la sistemul de alianţe, mai ales între Seleucizi şi Lagizi, pentru a-şi întări puterea. Acest sistem se bazează pe căsătorii („prin sământa oamenilor" – ἐν σπέρματι ἀνθρώπων, *cf.* Dan. 11,6.17-18). Alianţele matrimoniale s-au dovedit fragile.

LXX

amestecate vor fi în neamuri de oameni; dar nu vor avea nici înţelegere, nici bunăvoinţă unii cu alţii, aşa cum nici fierul nu poate să se amestece cu lutul.
44 Şi în vremurile regilor acelora, va ridica Dumnezeul cerului o altă împărăţie, care va fi în veci şi nu se va strica, iar această împărăţie nu va mai lăsa alt neam, ci va lovi şi va şterge împărăţiile acestea, iar ea va dura în veci;
45 precum ai văzut că din munte s-a desprins o piatră neatinsă de mână şi a făcut pulbere lutul, fierul şi arama, şi argintul, şi aurul, Dumnezeul cel mare i-a dat semn regelui de cele ce se vor întâmpla până la

Θ

oamenilor; dar nu se vor lipi laolaltă, precum fierul nu se întrepătrunde cu lutul.

44 Şi în zilele regilor acelora, va înălţa Dumnezeul cerului o împărăţie care nu va fi nimicită în veci, iar împărăţia Lui nu va fi lăsată altui popor; va sfărâma şi va spulbera toate împărăţiile, iar ea va dăinui în veci,
45 aşa cum ai văzut că o piatră se desprindea din munte neatinsă de mână şi sfărâma lutul, fierul, arama, argintul, aurul. Dumnezeul cel mare i-a arătat regelui ce trebuie să se întâmple după aceasta; adevărat este

---

2,44 În concepţia autorului, epoca lui Antiochos al IV-lea (175-164/163 î.H.) apare urmată de venirea împărăţiei mesianice. Desfăşurarea istoriei imperiilor se opreşte aici, nu pentru că se sfârşeşte istoria omenirii sau lumea, ci pentru că Dumnezeu va ridica în locul lor o nouă împărăţie, care nu va mai fi niciodată înlocuită de alta, deoarece este veşnică. Este ultima domnie din istorie, a cărei venire este vestită aici. În lumina dezvăluirilor profetice (*cf.* Is. 2; Mich. 4; Zah. 14) se conchide cu uşurinţă că această împărăţie prevestită de Daniel este împărăţia mesianică, mai exact, împărăţia eshatologică a lui Dumnezeu. Ceea ce scoate în evidenţă Daniel, pe lângă noutatea imaginii pietrei, este ideea că împărăţia mesianică înlocuieşte toate împărăţiile pământeşti, deschizând în lume o eră nouă, opusă epocilor de sclavie şi opresiune, caracteristice împărăţiilor pământeşti. Nu se precizează un popor anume căruia îi va fi încredinţată această împărăţie; „va sfărâma şi va spulbera toate împărăţiile", deoarece, conform concepţiilor din vremea autorului, războiul este singurul mijloc de trecere de la o împărăţie la alta (*cf.* vv. 37-43); şi „va dăinui în veci", aşa cum s-a prevestit deja în profeţia lui Natan (*cf.* 2Rg. 7,16), profeţie reluată de Luca (*cf.* Lc. 1,33).

2,45 „ce trebuie să se întâmple după aceasta" (Θ): se referă la sfârşitul timpurilor (*cf.* vv. 28.44). ♦ „adevărat este visul" (Θ): deoarece corespunde întru totul cu ceea ce visase Nabucodonosor, iar interpretarea lui este demnă de crezare, fiind garantată de veracitatea visului.

LXX

sfârşitul zilelor; întocmai [este] vedenia şi vrednic de crezare tâlcul acesteia."

46 Atunci regele Nabucodonosor, căzând cu faţa la pământ, i s-a închinat lui Daniel şi a poruncit să se săvârşească pentru el jertfe şi libaţii.

47 Şi, glăsuind regele către Daniel, a spus: „Cu adevărat, Dumnezeul vostru este Dumnezeul dumnezeilor şi Domnul regilor, singurul care vădeşte tainele ascunse, pentru că ai putut să lămureşti taina aceasta."

48 Atunci regele Nabucodonosor, preamărindu-l pe Daniel şi dându-i

Θ

visul, iar tâlcul lui, vrednic de crezare."

46 Atunci regele Nabucodonosor a căzut cu faţa [la pământ] şi i s-a închinat lui Daniel şi a poruncit să i se aducă *manaa* şi [prinosuri] de bună mireasmă.

47 Şi, răspunzând, regele i-a spus lui Daniel: „Cu adevărat, Dumnezeul vostru, El este Dumnezeul dumnezeilor şi Domnul regilor şi dezvăluitorul tainelor, pentru că ai putut să dezvălui taina aceasta."

48 Şi l-a preamărit regele pe Daniel şi i-a dat daruri mari şi multe şi l-a

---

2,46-49 A-l determina pe Nabucodonosor să-L recunoască pe Dumnezeul lui Israel şi să proclame misterul mântuirii manifestat în vis este scopul ultim al întregii poveşti (v. 47). Înălţarea în rang a lui Daniel şi, în plan secund, a tovarăşilor săi (*cf.* vv. 48-49) este epilogul obligatoriu al povestirii sapienţiale, ca în cazul lui Iosif (*cf.* Gen. 41,37-49).

2,46 „a căzut cu faţa [la pământ]", *litt.* „a căzut pe faţa sa": gr. ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον: gest de reverenţă în faţa unei persoane superioare; regele „se prosternează" în faţa lui Daniel ca în faţa unei fiinţe din sfera celestă (*cf.* Gen. 5,14). Astfel, Nabucodonosor recunoaşte că Daniel are o înţelepciune nu numai superioară tuturor magilor (*cf.* v. 1,20), ci şi de natură divină (*cf.* vv. 10-11). Deşi toate acestea se fac în cinstea lui Daniel, intenţia regelui este de a-L slăvi pe Dumnezeul lui Daniel (*cf.* v. 47). ♦ „să i se aducă" (Θ): gr. σπένδω este verbul folosit cu privire la libaţii (*litt.* „a turna"). ♦ „*manaa*": traducătorul LXX transliterează aramaicul *min^eḫāh*, „ofrandă", „dar" (*cf.* şi nota la 4Rg. 17,3).

2,47 În gura lui Nabucodonosor, expresia „Dumnezeul dumnezeilor" indică faptul că Dumnezeul lui Daniel este Dumnezeul suprem; în gura unui yahwist, această expresie afirmă transcendenţa divină (*cf.* 3,90; 11,36; Deut. 10,17; Ps. 135,2; 1Tim. 6,15). ♦ „Domnul regilor": formulă similară cu „Domnul domnilor" (Deut. 10,17), „Regele regilor" (1Mac. 13,4; 1Tim. 6,15; Apoc. 17,14; 19,16), prin care se afirmă superioritatea lui Dumnezeu faţă de toate puterile pământeşti.

2,48 Tradiţia iudaică a văzut în această preamărire un fel de divinizare a lui Daniel (*cf.* Flavius Iosephus şi tratatul talmudic *Bereşit Rabba*). ♦ „mai-marele satrapilor" (Θ):

LXX

daruri mari şi multe, l-a pus peste treburile Babiloniei; şi l-a desemnat mai-mare şi căpetenie a tuturor înţelepţilor Babiloniei.

49 Şi Daniel l-a rugat pe rege să-i rânduiască peste treburile Babiloniei pe Sedrach, Misach şi Abdenago; iar Daniel stătea la curtea regească.

3 1 Într-al optsprezecelea an, regele Nabucodonosor, care cârmuia cetăţi

Θ

pus peste întregul ţinut al Babilonului; şi l-a făcut mai-marele satrapilor peste toţi înţelepţii din Babilon.

49 Şi Daniel a cerut de la rege şi [acesta] i-a rânduit peste treburile ţinutului Babilonului pe Sedrach, Misach şi Abdenago; iar Daniel stătea la curtea regelui.

3 1 Într-al optsprezecelea an, regele Nabucodonosor a făcut un chip de

---

TM are *rabh-sig^enīn*, „şeful prefecţilor" – titlu mai degrabă onorific decât real (*cf.* şi 4,6; 5,11).

2,49 Daniel locuia la curtea regelui (ἐν τῇ αὐλῇ) pentru a-şi ajuta coreligionarii şi a fi, în orice moment, la dispoziţia regelui (*cf.* Est. 2,21; 3,2-3 etc.).

3 Episodul statuii uriaşe ridicate de Nabucodonosor în câmpia Deira (TM *Dūrā'*), în apropierea Babilonului, în cinstea divinităţilor sale, se leagă de episodul anterior (*cf.* Dan. 2) prin tema statuii, dar, prin natură şi stil, este mai apropiat de episoadele următoare. Cea de-a doua parte a capitolului (vv. 24-90) nu se găseşte în textul aramaic, ci provine din tradiţia greacă a Septuagintei şi de la Theodotion, texte care se deosebesc între ele foarte puţin. Această parte este constituită aproape în întregime dintr-un psalm de penitenţă al lui Azaria (vv. 26-45) şi dintr-un imn de laudă înălţat de cei trei tineri (vv. 52-90). Episodul statuii ridicate de Nabucodonosor poate că ascunde un fapt similar din timpul lui Antiochos al IV-lea Epiphanes (*cf.* Dan. 9,27; 11,31; 12,11; 1Mac. 1,57), la care au reacţionat mulţi iudei, de orice condiţie, hotărâţi să sufere orice supliciu (*cf.* Dan. 11,33-35) mai degrabă decât să se întineze prin păcatul idolatriei. Episodul este impregnat de un profund sentiment de încredere în Dumnezeu şi de supunere faţă de voinţa Lui, asemenea episodului lui Daniel în groapa cu lei (*cf.* Dan. 6,2-29), celui despre Suzana şi chiar unor fapte istorice ce caracterizează epoca zbuciumată şi eroică a persecuţiilor lui Antiochos al IV-lea (*cf.* 1–2Mac.).

3,1 „Într-al optsprezecelea an": regele este acelaşi Nabucodonosor din primele două episoade (*cf.* Dan. 1–2), dar, spre deosebire de acestea, în TM nu se indică aici nici o datare; LXX, Θ şi versiunea siriacă indică însă al optsprezecelea an al domniei suveranului, cu un an înainte ca acesta să intre în Ierusalim şi să incendieze templul (*cf.* 4Rg. 25,8). Dar în alt loc se spune că, într-al optsprezecelea an al domniei sale, Nabucodonosor a trimis în exil locuitorii Ierusalimului (*cf.* Ier. 52,29): se presupune însă că diferenţa vine din două sisteme de socotire a anilor de domnie. Oricum, versiunea greacă pare a vrea să facă să coincidă ridicarea nelegiuitei statui cu momentul culminant al

puterii şi al succeselor militare ale suveranului. LXX conţine şi un alt adaos, probabil de origine midraşică, prin care evenimentul este plasat în momentul în care regele Babilonului îşi organiza (διοικῶν) imperiul, de la Indus până în Etiopia. ♦ „Chipul de aur" – consideră unii comentatori – probabil nu era o statuie de aur masiv, ci una de lemn sau alt material acoperită cu aur, ca altarul sanctuarului din pustiu (*cf.* Ex. 37,25; 39,38), din lemn de salcâm aurit (*cf.* Ex. 30,1-3), dar nici nu era un simplu stâlp, cum sunt înclinaţi să creadă unii comentatori (*cf.* Clark, *ad loc.*). În legătură cu statuia se pun două probleme: explicarea dimensiunilor ei colosale şi determinarea semnificaţiei ei. Cotul babilonian măsura 525 mm (*cf.* Iez. 40,5); aşadar înălţimea statuii era de aproximativ 34 m şi 50 cm, iar grosimea (textul gr. are εὖρος/πλάτος, *litt.* „lăţime"), 3 m şi 15 cm, semănând mai degrabă cu un obelisc decât cu o statuie; toate comentariile semnalează lipsa de proporţie dintre înălţime şi grosime. Pentru a salva disproporţia dintre cele două măsuri, s-a presupus că grosimea era numai a statuii, în timp ce înălţimea corespundea statuii cu piedestal cu tot. Oricum, statuia era impunătoare, aşa cum apăruse în visul lui Nabucodonosor (*cf.* Dan. 2,31). Dimensiunile statuii lui Nabucodonosor pot fi comparate cu cele ale colosului din Rhodos, înalt de şaptezeci de coţi, şi cu cele trei statui de aur din vârful templului lui Bel, dintre care una, conform mărturiei lui Diodor din Sicilia (II,9), avea o înălţime de patruzeci de picioare. Montgomery adaugă acestor exemple statuia de aur „cu o greutate infinită", pe care Antiochos al IV-lea Epiphanes a ridicat-o la Daphne în cinstea lui Zeus Olimpianul (*cf.* Iustin, *Hist.* XXXI, 2, şi Ammianus Marcellinus, XXII, 13), fapt din care poate s-a inspirat autorul acestei povestiri, care însă transferă episodul într-o epocă anterioară cu patru secole. Aşadar ridicarea unor statui colosale nu era un lucru neobişnuit la popoarele antice, mai ales la egipteni şi mesopotamieni, care le înălţau mai cu seamă în cetăţile cucerite. Este posibil însă ca, prin aceste dimensiuni neobişnuite şi incongruente, autorul să fi dorit să sugereze orgolioasa putere a lui Nabucodonosor, văzută ca *hybris*, în sensul spuselor lui Theodoret al Cyrului care, în comentariul său, subliniază faptul că regele pune să se facă o statuie aidoma celei din vis, dar cu dimensiuni colosale, aşezată în loc întins, „ca să se înalţe peste toate şi să fie văzută de toţi", şi nu din materii diferite, ca aceea din vis, ci în întregime din aur, „socotind... să arate mincinoase în acest chip prezicerile lui Dumnezeu". Cât priveşte semnificaţia monumentului, s-a pus întrebarea dacă statuia reprezenta un zeu sau un rege. Părerile exegeţilor sunt împărţite. Autorii antici, probabil influenţaţi de cultul închinat Cezarilor divinizaţi, s-au gândit la statuia unui rege. Găsim această interpretare la Hipolit, care – plecând de la faptul că Daniel, în explicarea visului avut de Nabucodonosor, îi spune acestuia: „Tu, rege,... eşti capul cel de aur" – socoate că, în orgoliul său nemăsurat, regele a pus să fie reprezentat sub forma unei statui aidoma celei din vis, căreia să i se închine toţi ca unui zeu. Aceeaşi interpretare şi la Ieronim: *Nunc autem statuam sibi fieri iubet ut ipse adoretur in statua* (*Comment. in Dan.*, în PL, vol. 25, col. 505) şi la Ioan Chrysostomul (*Comment. in Dan.*, în PG, vol. 56, col. 210), dar şi la o seamă de exegeţi moderni: S.R. Driver, Trochon, Young, care se bazează pe practicile regilor mesopotamieni amintite mai sus. Dimpotrivă, alţi exegeţi, între care W. Porteous,

LXX

şi ţări şi pe toţi locuitorii de pe
pământ, din India până în Etiopia, a
făcut un chip de aur: înălţimea lui
[era] de şaizeci de coţi, iar lăţimea
lui, de şase coţi; şi l-a aşezat în
câmpia dimprejurul ţinutului Babi-
loniei.
2 Şi regele Nabucodonosor, care
împărăţea şi domnea peste întregul

Θ

aur: înălţimea lui [era] de şaizeci de
coţi, iar lărgimea lui, de şase coţi; şi
l-a aşezat în câmpia Deira, în ţinutul
Babilonului.
2 Şi a trimis să-i adune pe dregă-
tori şi pe căpeteniile de oşti şi pe

Aage Bentzen, Montgomery, consideră că statuia reprezenta un zeu venerat de rege. Se pare că vv. 12, 14, 18 sugerează faptul că statuia reprezenta puterea imperiului babilonian personificată de divinitatea supremă a acestui popor, zeul Bel. Textul aramaic, Peşitta şi Θ sprijină această interpretare, vv. 12 şi 14 nepermiţând identificarea statuii cu efigia lui Nabucodonosor. În LXX, textul este interpretabil. Atenţia exegeţilor se concentrează asupra posesivului σου, inexistent în textul aramaic, care poate sugera faptul că statuia îl reprezenta pe rege. Faptul lingvistic este coroborat cu realitatea istorică a epocii redactării finale a cărţii lui Daniel, şi anume faptul că Ptolemeii şi Seleucizii, pe urmele lui Alexandru, se socoteau zei (*cf.* Delcor, 1971, pp. 93-95). ♦ Locul, câmpia Deira (Δεῖρα) / *Dūrā'* (TM), nume care în babiloniană înseamnă „(împrejmuit cu) zid", este greu de stabilit, deoarece mai multe localităţi din vecinătatea Babilonului purtau acest nume: la 8 km sud-est de Babilon se află localitatea *Tolul Dura*, iar la sud, la vreo 10 km, un şir de dealuri numite *Dura*, lângă râul cu acelaşi nume; orientalistul Oppert a semnalat faptul că protuberanţa cea mai mică din acest şir nu este altceva decât un cub de cărămizi nearse cu baza de 14 m şi înălţimea de 6 m, şi a presupus că acesta ar putea fi piedestalul statuii despre care se vorbeşte în cartea lui Daniel.

3,2 „închinarea", *litt.* „înnoirea", *i.e.* ceremonia consacrării. Nabucodonosor îi invită la inaugurarea statuii pe toţi funcţionarii, lucru obişnuit cu ocazia unei *dedicatio*. TM conţine o enumerare a acestora, se pare în ordinea descrescătoare a importanţei funcţiei lor (cel puţin pentru primii termeni: satrapii, guvernatorii şi prefecţii); primele trei nume desemnează funcţionari civili şi militari, ultimele patru, funcţionari din justiţie şi finanţe. Satrapul (v. persă *khşathrapavan*) era conducătorul unei satrapii, provincie datând din vremea organizării asiriene; guvernatorii (aram. *peḥāh*) erau funcţionari administrativi ai imperiului, inferiori satrapilor; prefecţii (aram. *sgan*), inferiori guvernatorilor, administrau o regiune sau o provincie mai mică. În TM urmează consilierii (TM *'adargāzēr*, din pers. *adargazrayya*, termen care nu apare decât în Daniel) – funcţionari neadministrativi, membri ai consiliului coroanei, trezorierii (TM *gᵉdabar*, din pers. *gedābrayya*), legiştii (TM *dᵉtābar*, din pers. *detābrayya*) – funcţionarii care administrau justiţia, şi magistraţii din provincii (aram. *tiptāyya*, termen care apare numai în Daniel şi în documentele aramaice din sec. VI-V î.H.) – autorităţile locale din oraşe şi sate. Deşi

LXX

pământ, a trimis să se adune toate neamurile şi seminţiile şi limbile, satrapii, căpeteniile de oşti, mai-marii locurilor şi dregătorii, administratorii şi cei cu autoritate în fiecare ţinut şi pe toţi de pe întregul pământ, să vină la închinarea chipului celui de aur pe care îl ridicase regele Nabucodonosor;
3 şi au stat mai sus numiţii înaintea chipului.

4 Şi crainicul a vestit mulţimilor: „Vouă vi se porunceşte, neamuri şi ţări, popoare şi limbi!

Θ

mai-marii locurilor, pe guvernatori şi pe principi şi pe toţi cei cu autoritate şi pe toţi diriguitorii ţinuturilor, să vină la închinarea chipului pe care îl ridicase regele Nabucodonosor;

3 şi s-au adunat mai-marii locurilor, dregătorii, căpeteniile de oşti, guvernatorii, principii cei mari, cei cu autoritate şi toţi diriguitorii ţinuturilor la închinarea chipului pe care îl ridicase regele Nabucodonosor; şi au stat înaintea chipului pe care îl ridicase Nabucodonosor.
4 Şi crainicul a strigat cu putere: „Vouă vi se spune, popoare, seminţii şi limbi!

Bernini pare foarte sigur de această interpretare a termenilor, este destul de greu – aşa cum afirmă M. Delcor (1971, p. 95) – să se identifice exact aceste funcţii. Considerăm că acest lucru îşi găseşte ecou în traducerile greceşti: Theodotion foloseşte, în ordine, următorii termeni: τοὺς ὑπάτους (magistraţi supremi), καὶ τοὺς στρατηγοὺς (şefi civili şi militari ai unei regiuni), καὶ τοὺς τοπάρχας (cei ce comandă asupra unui teritoriu), ἡγουμένους (conducători), καὶ τυράννους (principi, despoţi), καὶ τοὺς ἐπ᾽ἐξουσιῶν (cei cu putere, potentaţi), καὶ πάντας τοὺς ἄρχοντας (cârmuitori), τῶν χωρῶν, probabil negăsind un echivalent potrivit pentru fiecare dregătorie, dar cu un evident efort de plasare a termenilor greceşti în sfera semantică cerută de original. În LXX se foloseşte termenul de origine persă σατράπας, ca în TM, ἡγουμένους fiind înlocuit de la fel de neutrul ὑπάτους, iar τυράννους, cu o coloratură puternic negativă pentru un grec, de mai estompatul διοικητάς, „administrator, intendent, vătaf".

3,4 Crainicul era funcţionarul însărcinat cu transmiterea poruncilor regelui. ♦ „neamuri şi ţări, popoare şi limbi!" (LXX), „popoare, seminţii şi limbi!" (Θ): expresie convenţională pentru a indica totalitatea celor care formează o imensă entitate politic unitară, dar extrem de diferită din punct de vedere etnic. Prin aceasta se scoate în evidenţă puterea lui Nabucodonosor şi vastitatea imperiului său (*cf.* Dan. 2,37-38).

LXX

5 Când veţi auzi glasul trâmbiţei, al fluierului şi al lăutei, al cinghiei şi al harfei, al cimpoiului şi a tot soiul de muzici, căzând la pământ, închinaţi-vă chipului celui de aur pe care l-a ridicat regele Nabucodonosor!

6 Şi [pe] oricine care nu va cădea la pământ să se închine, îl vor arunca în cuptorul cu focul arzând."

Θ

5 În ceasul în care veţi auzi glasul trâmbiţei şi al fluierului şi al lăutei, al cinghiei şi al harfei, al cimpoiului şi a tot soiul de muzici, căzând la pământ, închinaţi-vă chipului celui de aur pe care l-a ridicat regele Nabucodonosor!
6 Iar cel care nu va cădea la pământ să se închine, chiar în acea clipă va fi aruncat în cuptorul cu focul arzând."

3,5 Fiind vorba despre un act de cult, acesta se desfăşoară în sunetul instrumentelor muzicale. Lunga enumerare, caracteristică stilului autorului, este menită să sublinieze importanţa şi solemnitatea evenimentului. Numele instrumentelor sunt aproape toate de origine greacă (lăuta: κιθάρα – aram. *qat^{e}rōs*, harfa: ψαλτήριον – aram. *p^{e}santērīn*, cimpoiul: συμφωνία – aram. *sūmpōn^{e}yāh*). Σαμβύκη (aram. *sabb^{e}kā'*), echivalat aici cu „cinghie" (împrumut din limba turcă atestat în traducerile biblice româneşti din secolul al XVII-lea), este un instrument muzical sirian, dar nu se ştie dacă originea cuvântului este greacă sau semitică; are forma unei mici harfe triunghiulare, cu şapte coarde (cel puţin la origine). Trâmbiţa (σάλπιγξ) (aram. *qarnā'*, *litt.* „corn"), instrument de origine semitică, făcut din cornul unui animal; era mult folosit în actele liturgice ebraice (*cf.* Lev. 25,8). Flautul, fluierul (σύριγξ) este tot un instrument de origine semitică, dar, la origine, cu utilizare profană (*cf.* Iud. 5,16). Lăuta este un instrument cu coarde, de origine greacă, folosit de obicei în împrejurări vesele, ca acompaniament al dansului. Harfa (ψαλτήριον), instrument de origine greacă şi cu utilizare profană, are o formă asemănătoare, după unii, lăutei triunghiulare, după alţii, ţiterei. Şi cimpoiul este un instrument de origine greacă (συμφωνία, numit şi astăzi, în Italia, *samponga*). La Platon şi Aristotel, cuvântul συμφωνία are un sens abstract, însemnând „concordie", „armonie"; cu sensul „cimpoi" se întâlneşte pentru prima dată la Polibiu, într-o anecdotă referitoare la Antiochos Epiphanes (XXVI, 10). Printre exegeţi există părerea că şi termenul συμφωνία desemnează un instrument de percuţie sau că nu desemnează nici un instrument, ci are aici sensul „la unison" (*cf.* Mitchell şi Joyce, 1965, pp. 19-27; Coxon, 1973-1974 [1976]). Enumerarea se încheie cu expresia redundantă „tot soiul de muzici", menită să indice fastul şi solemnitatea ceremoniei. Mulţimea numelor de instrumente de origine greacă a fost socotită o dovadă a compunerii cărţii lui Daniel în timpul dominaţiei greco-siriene. Este posibil însă ca aceste instrumente să fi ajuns în Orient încă dintr-o perioadă anterioară.

3,6 „Cuptorul cu focul arzând" este o formulă redundantă, explicată fie prin aceea că se voieşte ca pedeapsa să fie bine înţeleasă, fie prin faptul că ar putea fi o expresie tehnică. Pedeapsa are scopul să indice supunerea absolută faţă de Nabucodonosor a tuturor popoarelor, deoarece a se supune zeilor lui însemna a se supune regelui, care primise

LXX

7 Şi, în timpul acela, când au auzit toate neamurile glasul trâmbiţei şi sunet de orice muzici, căzând la pământ toate neamurile, seminţiile şi limbile, s-au închinat chipului de aur pe care îl ridicase Nabucodonosor, înaintea acestuia.

8 În timpul acela, apropiindu-se, nişte bărbaţi chaldei i-au pârât pe iudei

9 şi, grăind, au spus: „Rege, Măria Ta, în veci să trăieşti!

10 Tu, rege, ai rânduit şi ai hotărât ca orice om care ar auzi glasul trâmbiţei şi sunet de orice muzici să cadă la pământ şi să se închine chipului celui de aur,

Θ

7 Şi a fost [aşa:] când au auzit popoarele glasul trâmbiţei, fluierului şi lăutei, al cinghiei şi al harfei, al cimpoiului şi a tot soiul de muzici, căzând la pământ toate popoarele, seminţiile şi limbile, se închinau chipului celui de aur pe care îl ridicase regele Nabucodonosor.

8 Atunci s-au apropiat nişte bărbaţi chaldei şi i-au pârât pe iudei

9 regelui Nabucodonosor: „O, rege, în veci să trăieşti!

10 Tu, rege, ai dat poruncă: orice om care ar auzi glasul trâmbiţei, fluierului şi lăutei, al cinghiei şi al harfei şi al cimpoiului şi a tot felul de muzici

---

domnia de la aceştia. Unii comentatori (Bernini) consideră că, printre cuptoarele în care se ardea cărămidă, se va fi aflat unul destinat pedepsirii celor care încălcau legea (Ier. 29,21-23 TM o afirmă pentru epoca lui Nabucodonosor, iar un text cuneiform face acelaşi lucru pentru cetatea Larsa, în epoca lui Hammurabi, dar există şi reprezentări plastice mai târzii). Pentru alţii (Delcor), nu departe de statuie trebuie să se fi aflat un cuptor pentru arderea ofrandelor, după cum, la cartaginezi – conform mărturiei lui Diodor din Sicilia – se afla o statuie de bronz a lui Cronos (Baal Hammon), ale cărei picioare alcătuiau un fel de cuptor în care se aruncau copii vii; *cf.* şi Dan. 2,5, unde, în TM, se vorbeşte despre tăierea în bucăţi a celor condamnaţi la moarte. Se ştie că, în vremea lui Antiochos al IV-lea Epiphanes, au fost supuşi la martiriul prin foc o mamă şi cei şapte fii ai acesteia (*cf.* 2Mac. 7,5); de aceea, faptul că tinerii evrei preferau să ardă în cuptor decât să devină idolatri trebuie să fi avut un ecou deosebit în perioada persecutării evreilor de către acest rege, constituind chiar o încurajare în faţa adversităţilor. Theodoret vede în gestul idolatrilor „robia fricii şi a plăcerilor” oferite de muzica atâtor instrumente.

3,8 „nişte bărbaţi chaldei”: nu se precizează cine erau; denunţarea persoanelor care-şi practicau religia strămoşească era frecventă şi în timpul lui Antiochos al IV-lea (*cf.* 1Mac. 1,41-64).

3,10-11 La sfârşitul versetului 10, TM are în plus: „să cadă la pământ şi să se închine chipului de aur”; iar v. 11 începe cu „şi oricine...”.

LXX

11 şi cel care nu ar cădea la pământ şi nu s-ar închina, va fi aruncat în cuptorul cu focul arzând;

12 sunt însă nişte bărbaţi iudei, pe care i-ai rânduit peste ţinutul Babiloniei, Sedrach, Misach şi Abdenago: oamenii aceia nu s-au temut de porunca ta şi idolului tău nu i-au slujit şi chipului tău de aur, pe care l-ai ridicat, nu i s-au închinat.”

13 Atunci Nabucodonosor, mâniat cu furie, a poruncit să-i aducă pe Sedrach, Misach şi Abdenago; atunci oamenii au fost aduşi înaintea regelui.

14 Şi, văzându-i pe aceştia, regele Nabucodonosor le-a spus: „Pentru ce, Sedrach, Misach, Abdenago, nu le slujiţi dumnezeilor mei şi chipului de aur pe care l-am ridicat nu vă închinaţi?

15 Şi acum, dacă sunteţi pregătiţi ca, în vreme ce auziţi trâmbiţa şi sunet

Θ

11 şi nu ar cădea la pământ şi nu s-ar închina chipului celui de aur, va fi aruncat în cuptorul cu focul arzând;

12 sunt nişte bărbaţi iudei, pe care i-ai rânduit peste treburile ţinutului Babilonului, Sedrach, Misach şi Abdenago; bărbaţii aceia nu au ascultat, o, rege, de porunca ta, dumnezeilor tăi nu le slujesc şi chipului celui de aur pe care l-ai ridicat nu i se închină.”

13 Atunci Nabucodonosor, cu mânie şi cu furie, a spus să-i aducă pe Sedrach, Misach şi Abdenago; şi au fost aduşi înaintea regelui.

14 Şi a prins a vorbi Nabucodonosor şi le-a spus: „Sedrach, Misach, Abdenago, oare cu adevărat nu slujiţi dumnezeilor mei şi nu vă închinaţi chipului celui de aur pe care l-am ridicat?

15 Aşadar, dacă acum sunteţi pregătiţi ca, de cum veţi auzi glasul

---

3,12 „dumnezeilor tăi” (Θ): în TM, se indică citirea (*qĕrē'*) „dumnezeul tău”, dar textul scris (*kᵉthîbh*) are „dumnezeii tăi”, variantă respectată de Theodotion. Pluralul se regăseşte atât în LXX, cât şi în Θ, în v. 14: se marchează astfel clar opoziţia dintre monoteismul lumii ebraice şi politeismul lumii păgâne. Întrucât tinerii evrei erau înalţi funcţionari ai administraţiei regale, ei erau ţinuţi, în virtutea decretului dat de rege, să respecte cultul oficial. Daniel, în aceeaşi calitate, ar fi trebuit să participe la ceremonie. Faptul că el nu este de faţă se explică fie prin motive literare (distribuirea, în măsură egală, a episoadelor între Daniel şi tovarăşii lui), fie prin originea diferită a episoadelor care se referă la cei patru tovarăşi (*cf.* Dan. 1–2), la Daniel (*cf.* Dan. 4–6) şi la tovarăşii acestuia (*cf.* Dan. 3).

3,15 „dacă sunteţi pregătiţi...”: desigur, fraza poate fi completată prin „veţi scăpa”; elipsa se întâlneşte şi în alte locuri din Biblie. ♦ „ce fel de dumnezeu...”: la fel se lăuda Sennacherim, prin intermediul solilor săi, dinaintea zidurilor Ierusalimului (*cf.* 4Rg.

LXX

de orice organe muziceşti, căzând la pământ, să vă închinaţi chipului de aur, pe care l-am ridicat... Iar de nu, să ştiţi că aceia dintre voi care nu se închină pe dată vor fi aruncaţi în cuptorul cu focul arzând; şi ce fel de dumnezeu vă scapă din mâinile mele?"

16 Răspunzând însă Sedrach, Misach şi Abdenago, i-au spus regelui Nabucodonosor: „O, rege, noi nu avem nevoie să-ţi dăm răspuns despre această poruncă;
17 căci este un Dumnezeu în ceruri, singurul nostru Domn, de care ne temem, care poate să ne scape din cuptorul cu foc, şi ne va izbăvi din mâinile tale, o, rege;
18 şi atunci îţi va fi limpede că nici idolului tău nu-i slujim, nici chipului

Θ

trâmbiţei, al fluierului şi al lăutei, al cinghiei şi al cimpoiului şi a tot soiul de muzici, căzând la pământ, să vă închinaţi chipului pe care l-am făurit... Iar dacă nu vă veţi închina, chiar în acea clipă veţi fi aruncaţi în cuptorul cu focul arzând; şi cine este dumnezeul care vă va scăpa din mâinile mele?"
16 Şi au răspuns Sedrach, Misach şi Abdenago, spunându-i regelui Nabucodonosor: „Noi nu avem nevoie să-ţi dăm răspuns despre acest lucru;
17 căci este un Dumnezeu, căruia noi Îi slujim, care poate să ne scape din cuptorul cu focul arzând şi ne va izbăvi şi din mâinile tale, o, rege;

18 şi chiar de nu, să-ţi fie cunoscut, o, rege, că dumnezeilor tăi nu le

18,33-35). Regele Babilonului se pune pe picior de egalitate cu Dumnezeul cel adevărat, comiţând cel mai grav păcat (*cf.* Is. 13). Totodată, regele pare a fi uitat că în trecut L-a mărturisit pe Dumnezeul celor trei tineri (*cf.* 2,47).

3,16 „Noi nu avem nevoie...": acest răspuns dat de tinerii evrei regelui Nabucodonosor a fost înţeles uneori ca dispreţuitor, chiar arogant, dar se pare că această interpretare nu este justificată. De fapt, răspunsul calchiază perfect interpelarea regelui şi nu are nimic ireverenţios. M. Delcor (1971, p. 99) socoteşte că expresia aramaică folosită şi tradusă în greacă prin ἀποκριθῆναι este echivalentul exact al grecescului ἀποδοῦναι λόγον, cu sensul „a se apăra", deci sensul v. 16 ar fi: „Nu trebuie să ne apărăm de tine"; cei trei tineri acceptă pedeapsa, încrezători în ajutorul lui Dumnezeu, aşa cum vor face mai târziu martirii creştini. Theodoret interpretează: „De prisos este să ne iei la întrebări: ceea ce cugetam mai înainte, aceea cugetăm şi acum, şi nu ne vom răzgândi".

3,18 „şi chiar de nu": nici LXX, nici Θ nu se aseamănă întocmai cu TM, care conţine o dificilă şi problematică propoziţie condiţională şi în prima parte a răspunsului tinerilor evrei. În textele greceşti, tinerii nu se îndoiesc nici de existenţa lui Dumnezeu, nici de puterea Acestuia de a-i scăpa, dar Îl lasă pe Domnul să facă ce este mai bine pentru ei

LXX

tău de aur pe care l-ai ridicat nu ne închinăm."
19 Atunci Nabucodonosor s-a umplut de mânie şi înfăţişarea feţei sale s-a schimbat; şi a poruncit să se încingă cuptorul de şapte ori mai mult decât trebuiau să-l încingă;

20 şi bărbaţilor celor mai puternici din oştire le-a poruncit ca, legându-i fedeleş pe Sedrach, Misach şi Abdenago, să-i arunce în cuptorul cu focul arzând.
21 Atunci bărbaţii aceia au fost legaţi fedeleş, având [pe ei] încălţări şi turbanele pe cap, dimpreună cu

Θ

slujim şi chipului de aur pe care l-ai ridicat nu ne închinăm."
19 Atunci Nabucodonosor s-a umplut de mânie şi chipul feţei sale s-a schimbat către Sedrach, Misach şi Abdenago, şi a spus să încingă cuptorul de şapte ori mai mult, încât să se încingă până la capăt;
20 şi le-a spus unor bărbaţi puternici, dintre cei mai voinici, ca, legându-i pe Sedrach, Misach şi Abdenago, să-i arunce în cuptorul cu focul arzând.
21 Atunci bărbaţii aceia au fost legaţi cu [tot cu] şalvarii lor, cu turbanele, obielele şi hainele lor, şi au

acum. Baldwin (1978, p. 105) e de părere că răspunsul tinerilor se vrea o replică perfectă a cuvintelor regelui: „dacă sunteţi pregătiţi..., iar dacă nu...". Acel „dacă nu" (ἐὰν μή) din răspunsul tinerilor, singurul rămas din dubla condiţională şi doar la Theodotion, se poate explica şi prin această simetrie. Oricum, tinerii refuză categoric idolatria, iar expresia „dacă nu" poate arăta, ca în interpretarea lui Theodoret, faptul că tinerii Îl slujesc pe Dumnezeu nu pentru vreun câştig, ci pentru că Îl iubesc şi pun mai mult preţ pe slujirea Lui decât pe orice altceva.

3,19 „să încingă cuptorul de şapte ori mai mult": cât se poate de tare (cifra reprezintă aici, ca şi în alte locuri, măsura completă, *cf.* Gen. 4,21; Lev. 26,18; autorul foloseşte o expresie proverbială, *cf.* Prov. 24,16; 26,16). ♦ „decât trebuiau să-l încingă" (LXX): aici LXX, nu Θ, concordă cu TM.

3,20 „puternici, dintre cei mai voinici" (Θ), *litt.* „tari întru tărie" – semitism. TM are „puternici din oştire", ca LXX.

3,21 Traducerea greacă a termenilor care desemnează diferitele piese de îmbrăcăminte nu este tocmai sigură, de aceea LXX preferă o prezentare mai succintă. Termenul aramaic *sarbal*, cu sens nesigur (poate „mantie", poate „papuc"), este redat de Theodotion prin σαράβαρα (asemănător cu persul *şalvār* sau *şulvār*, „izmene, şalvari", veşmânt care acoperea în întregime gambele, până peste glezne); Vg. are *braccis*. LXX l-a echivalat însă cu ὑποδήματα, „încălţări". Cuvântul aramaic care desemnează acoperământul pentru cap, de origine mesopotamiană, apare numai aici, şi se presupune că este numele unui fel de turban. Cei trei evrei sunt aruncaţi în foc în costumul lor oficial şi cu toate însemnele demnităţii lor (*cf. infra*, v. 94).

LXX

veşmântul lor, şi au fost aruncaţi în cuptor.
22 Fiindcă porunca regelui [îi] zorea şi cuptorul era încins de şapte ori [mai mult] decât mai-nainte, iar bărbaţii care au pus mâna pe ei, legându-i fedeleş şi ducându-i la cuptor, i-au aruncat în el.
23 Atunci, pe bărbaţii care i-au legat fedeleş pe cei care erau cu Azaria, ieşind flacăra din cuptor, i-a aprins şi i-a omorât, în vreme ce aceia au fost feriţi.
24 Astfel deci L-au lăudat Anania şi Azaria şi Misael şi I-au înălţat cântări Domnului, când regele a poruncit ca ei să fie aruncaţi în cuptor.
25 Şi, stând în picioare, Azaria s-a rugat astfel şi, deschizându-şi gura,

Θ

fost aruncaţi în mijlocul cuptorului cu focul arzând.
22 Deoarece cuvântul regelui era straşnic, şi cuptorul era încins peste măsură.
23 Iar cei trei, Sedrach, Misach şi Abdenago, legaţi, au căzut în mijlocul cuptorului cu focul arzând.
24 Şi păşeau prin mijlocul flăcării, înălţând cântări lui Dumnezeu şi binecuvântând pe Domnul.
25 Şi, stând în picioare, Azaria s-a rugat astfel şi, deschizându-şi gura,

---

3,23 „pe bărbaţii... i-a omorât" (LXX): aici LXX este cea care concordă cu TM. Acest verset subliniază faptul că tinerii au căzut legaţi (cuvântul este repetat), în mijlocul cuptorului, pregătind episodul din v. 92 (25 în TM), în care regele vede patru persoane umblând libere prin mijlocul flăcărilor.

3,24 „înălţând cântări lui Dumnezeu şi binecuvântând pe Domnul": primul termen indică genul poetic (*litt.* „imnuri"), cel de-al doilea, pe cel al rugăciunii, care este, în acelaşi timp, binecuvântare şi recunoştinţă.

3,25-90 Aceste versete reprezintă una dintre cele trei adăugiri mai târzii la cartea lui Daniel, care nu apar în TM (*cf.* Introducerea). Pericopa se ocupă numai de soarta celor trei tineri, nevătămaţi în mijlocul flăcărilor, care, aproape în extaz, Îl laudă şi-L binecuvântează pe Domnul. Rugăciunea este în proză ritmată. Nu există o adevărată împărţire în strofe, dar se desprind anumite idei de tipul celor din rugăciunile de penitenţă şi de laudă din Psalmii 105 şi 106. Între textul lui Theodotion şi LXX diferenţele sunt mici. În unele locuri pare păstrat mai bine textul LXX, în altele, cel al lui Theodotion. În textul lui Theodotion numai Azaria se roagă în mijlocul flăcărilor, în timp ce, în LXX, toţi tinerii aruncaţi în cuptor din porunca regelui îşi unesc rugăciunea. ♦ Trei argumente, nici unul decisiv prin sine însuşi, sunt aduse în sprijinul teoriei că rugăciunea lui Azaria era o entitate separată şi independentă, care la origine nu avea nici o legătură cu

LXX

Îi aducea laudă Domnului dimpreună cu tovarăşii săi, în mijlocul focului din cuptorul aprins cu putere de chaldei, şi au zis:
26 „Binecuvântat eşti, Doamne,
Dumnezeul părinţilor noştri,
şi lăudat şi preaslăvit [este] numele Tău în veci;
27 căci drept eşti întru toate cele pe care ni le-ai făcut,
şi toate lucrările Tale [sunt] adevărate şi căile Tale, drepte,

Θ

în mijlocul focului, a zis:
26 „Binecuvântat eşti, Doamne,
Dumnezeul părinţilor noştri,
şi lăudat 27 şi preaslăvit [este] numele Tău în veci,
căci drept eşti întru toate cele pe care ni le-ai făcut,
şi toate lucrările Tale [sunt] adevărate, şi drepte, căile Tale,

---

povestea cuptorului aprins: (1) caracterul stângaci şi repetitiv al începutului rugăciunii (vv. 24-25); (2) folosirea în v. 24 a numelor ebraice ale celor trei eroi, în timp ce în episodul cuptorului aprins din TM se folosesc totdeauna numele schimbate în Babilon; (3) o anume nepotrivire a rugăciunii cu situaţia contextuală. ♦ Nu se cunoaşte data la care a fost compusă rugăciunea, dar câteva elemente trimit la persecuţiile lui Antiochos Epiphanes (167-165 î.H.). Autorul psalmului s-a inspirat din Psalmi, Isaia, Ieremia şi Paralipomene.

3,25 „Azaria s-a rugat...": în pofida faptului că Azaria şi tovarăşii săi se află într-o situaţie cumplită, chiar dacă nu sunt atinşi de flăcările şi de arşiţa cuptorului aprins, ei nu se roagă pentru salvarea lor (vv. 41-44), ci mărturisesc păcatele poporului (vv. 27-32; 37-38). Versetele 29-30 oferă tema de bază a rugăciunii: „poruncile Legii Tale nu le-am ascultat, nici nu le-am păzit, nici nu le-am împlinit precum ne-ai poruncit, ca să ne fie bine". Sunt multe exemple în Biblie în care cel drept se roagă pentru comunitate, asumându-şi, într-o solidaritate afirmată, vinovăţia acesteia (*cf. e.g.* Ex. 32,32; Is. 53). În mod limpede, rugăciunea seamănă cu acele plângeri ale poporului prezente în Psaltire (de exemplu, Ps. 43, 73, 77, 78) sau în texte în proză (*cf.* Dan. 9,4-19; 2Ezd. 9,6-15; 19,6-37).

3,26 „Binecuvântat eşti, Doamne...": expresia se întâlneşte de nenumărate ori în rugăciunile ebraice (*cf. e.g.* 1Par. 29,10; Ps. 40,14). Unele imnuri de la Qumran încep în acelaşi fel (*cf.* V,20; X,14). Dar formula obişnuită în acest tip de text este „Îţi aduc laudă, Doamne". Theodoret al Cyrului, în *Tâlcuire la Cartea Proorocului Daniel*, apreciază înţelepciunea acestui început, căci nu în tihnă şi bunăstare şi în curgerea obişnuită a vieţii, ci într-un asemenea pârjol Îl slăveşte Azaria pe Dumnezeul tuturor şi Îl numeşte „Dumnezeul părinţilor". El este Dumnezeul istoriei mântuirii poporului său, motiv de încredere în momentul de faţă (*cf.* Ex. 3,6). Numele Său reprezintă însăşi esenţa Sa, în conformitate cu care Domnul lucrează totdeauna.

3,27 Se recunoaşte faptul că dreptatea lui Dumnezeu s-a manifestat în toate momentele istoriei poporului evreu, dreptate fiind – după Theodoret – şi exilul, şi anii de pribegie.

LXX

și toate judecățile Tale, adevărate;
28 și judecăți ale adevărului ai făcut
în cele pe care le-ai adus peste noi,
și asupra sfintei Tale cetăți, a părin-
ților noștri, Ierusalimul,
fiindcă întru adevăr și judecată ai
făcut toate acestea pentru păcatele
noastre.
29 căci am greșit în toate și fără-
delegi săvârșit-am depărtându-ne
de Tine,
și greu am greșit în toate și porun-
cile Legii Tale nu le-am ascultat,
30 nici nu le-am păzit, nici nu le-am
împlinit

Θ

și toate judecățile Tale [sunt] adevăr;
28 și judecăți ale adevărului ai făcut
în cele pe care le-ai adus peste noi,
și asupra sfintei cetăți a părinților
noștri, Ierusalimul,
căci întru adevăr și judecată ai adus
toate acestea pentru păcatele noastre.
29 Căci am greșit și fărădelegi
săvârșit-am depărtându-ne de Tine,
și greu am greșit întru toate și
poruncile Tale nu le-am ascultat,
30 nici nu le-am păzit, nici nu le-am
împlinit

3,28 „Cetatea cea sfântă" este apelativul frecvent al Ierusalimului (*cf.* Dan. 9,24; Is. 48,2; 51,1; 2Ezd. 21,1). ♦ Formularea „întru adevăr și judecată ai făcut toate acestea" poate fi interpretată și ca o hendiadă și tradusă prin „întru adevărată dreptate", așa cum are textul aramaic din Daniel (T.H. Gaster). Theodoret, punând în evidență redundanța voită și necesară a textului, subliniază faptul că, lăudând dreapta judecată a lui Dumnezeu, autorul imnului nu lasă nici un loc nerecunoștinței, arătând imediat și pricina pedepsei, motivul ultim și, de fapt, unic al tuturor răsturnărilor trecute și prezente prin care trece poporul ales.
3,29 Sentimentul vinovăției colective și, de aici, mărturisirea vinei se dezvoltă mai cu seamă în textele postexilice (*cf.* Is. 59,12-13; Iez. 9,6-8.13; 2Ezd. 11,7; 19,2-3; Bar. 1,15-22; Tob. 3,3; Dan. 9,5-7.15). ♦ Termenul ἡμάρτομεν, „am greșit", este considerat de O. Fritzschie o glosă care trebuie înlăturată din text, în timp ce Kuhl pledează pentru păstrarea lui, fiind necesar ritmului. Textul grec redă bine cunoscuta triadă ebraică a păcatului, verbele ebraice *RȘ'* „(a) fi rău, a săvârși răul", *'WN* „a acționa cu perversitate", *HT'* „a nu nimeri", „a păcătui" (*cf.* Dan. 9,5; Ps. 105,6; 3Rg. 8,47; 2Par. 6,37). ♦ „depărtându-ne de Tine": expresie frecventă la profeți, pentru care păcatul lui Israel consta în îndepărtarea de voința lui Dumnezeu (*cf.* Ier. 5,25; 17,5; 32,40; 33,8 etc.; Iez. 6,9; 17,5 etc.). Theodoret precizează că această „îndepărtare de Tine" înseamnă: „de la Făcătorul și Ziditorul, de la Izbăvitorul din robia egipteană, de la Cel ce a despărțit marea și a dus poporul Său prin adânc, de la Cel care a făcut piatra seacă să izvorască apă prin lovire și toate celelalte bunătăți nemaipomenite".
3,30 În acest verset se recunoaște, în modalități echivalente celor din versetul precedent, că păcatul lui Israel constă într-o neîntreruptă neascultare de preceptele divine. Textul

LXX

precum ne-ai poruncit, ca să ne fie
bine.
31 Și acum, toate câte ni le-ai adus,
și toate câte ni le-ai făcut,
întru adevărată judecată le-ai făcut;
32 și ne-ai dat pe noi în mâinile
vrăjmașilor noștri cei fără de lege și
ale celor mai răi răzvrătiți
și regelui celui nedrept și celui mai
ticălos de pe întregul pământ.
33 Și acum nici că putem deschide
gura,
rușine și ocară întâmplatu-s-a robi-
lor Tăi și celor ce Te cinstesc.
34 Nu ne da până la sfârșit, pentru

Θ

precum ne-ai poruncit, ca să ne fie
bine.
31 Și toate câte ni le-ai adus, și toate
câte ni le-ai făcut,
întru adevărată judecată le-ai făcut;
32 și ne-ai dat pe noi în mâinile
vrăjmașilor cei fără de lege, cei mai
răi răzvrătiți,
și regelui celui nedrept și celui mai
ticălos de pe întregul pământ.
33 Și acum nici că putem deschide
gura,
rușine și ocară întâmplatu-s-a robi-
lor Tăi și celor ce Te cinstesc.
34 Ci nu ne da până la sfârșit, pentru

---

grec redă o altă bine cunoscută triadă ebraică: verbele *ȘM'* „a asculta", *ȘMR* „a păstra" și *'ŚH* „a face" (*cf.* Deut. 4,1; 5,1; 6,3; 7,12; 3Rg. 11,38). Condiția prosperității lui Israel, conform legământului, era respectarea poruncilor Domnului (*cf.* Deut. 4,40; 5,16.29; 6,3.18; 12,25.28 etc.). Theodoret ține să expliciteze: „Păzirea legilor și poruncilor nu-Ți aducea nimic Ție, Legiuitorului, în timp ce nouă ne mijlocea belșug de bunătăți: de aceea ai și pus legile acelea, dându-ne temeiuri de mântuire".
3,32 „vrăjmașilor...": aluzie directă la babilonienii lui Nabucodonosor. Dar pentru contemporanii autorului putea fi și o aluzie la partizanii lui Antiochos al IV-lea Epiphanes din sânul poporului evreu (*cf.* 1Mac. 1,11-15.41-43.52-61). ♦ „răzvrătiți": gr. ἀποστατῶν redă ebraicul *MRD*, „a se răzvrăti", folosit deja în Num. 14,9 (*cf.* nota respectivă din ediția *Septuaginta* 1). Răzvrătiți sunt aici păgânii, iar pentru contemporanii autorului „cei mai răi" dintre ei puteau fi apostații de la legea lui *YHWH*, adică evreii elenizanți care au renunțat la legea iudaică în timpul lui Antiochos al IV-lea (*cf.* 1Mac. 1,11-15). ♦ „Regele cel nedrept și mai ticălos de pe întreg pământul" este, în context literar, Nabucodonosor, dar, în context istoric, Antiochos al IV-lea, căruia apelativul de rege nedrept i se potrivește perfect, atât pentru că oprimă poporul lui Dumnezeu, cât și pentru că acționează împotriva drepturilor lui Dumnezeu asupra lui Israel.
3,33 „nici că putem deschide gura", *litt.* „nu ne este a deschide gura", ebraism care redă *'ēyn lānū* (*cf.* 2Rg. 21,4; 2 Par. 35,3); a deschide gura pentru a se apăra în fața celor care îi asupresc și pentru a spune celor care-i năpăstuiesc că nu merită asemenea pedeapsă. „Mulțimea nelegiuirii ne astupă gura" – comentează Theodoret. Poporul ales a ajuns de batjocură (αἰσχύνη καὶ ὄνειδος, „rușine și ocară"), redus la sclavie și prigonit, dar acest lucru este meritat (*cf.* Dan. 28,37; 4Rg. 17,4-6; 25,7.11; Os. 2,12; Iez. 16,37).

LXX

numele Tău,
şi nu-Ţi strica legământul
35 şi nu depărta îndurarea Ta de la noi,
pentru Avraam cel iubit de Tine
şi pentru Isaac, robul Tău,
şi Israel, sfântul Tău,
36 fiindc-ai grăit către ei zicând
că le vei înmulţi sămânţa ca stelele cerului
şi ca nisipul de la marginea mării.
37 Căci, Stăpâne, am ajuns mai mici decât toate neamurile
şi smeriţi suntem pe tot pământul astăzi, pentru păcatele noastre;
38 şi nu se află la vremea aceasta domn şi profet, nici căpetenie,

Θ

numele Tău,
şi nu-Ţi strica legământul
35 şi nu depărta îndurarea Ta de la noi,
pentru Avraam cel iubit de Tine
şi pentru Isaac, robul Tău,
şi Israel, sfântul Tău,
36 cărora le-ai grăit zicând către ei
că le vei înmulţi sămânţa ca stelele cerului
şi ca nisipul cel de la marginea mării.
37 Căci, Stăpâne, am ajuns mai mici decât toate neamurile
şi smeriţi suntem pe tot pământul astăzi, pentru păcatele noastre,
38 şi nu se află la vremea aceasta domn şi profet şi căpetenie,

---

3,34 „Nu ne da (*litt.* preda) până la sfârşit (= pentru totdeauna)": formulă asemănătoare celei din Av. 1,2: „Până când, Doamne?". ♦ „nu-Ţi strica legământul": *cf.* Gen. 17,14; Lev. 26,15; Deut. 31,16-20 etc.; legământul instituit pe muntele Sinai (*cf.* Ex. 19,20-24) şi a cărui înnoire e profeţită să se înfăptuiască după exil (*cf.* Ier. 38[31 TM],31-34; Iez. 36,24-28; Zah. 8,1-17) este un alt motiv pentru a cere şi a spera încetarea situaţiei actuale.

3,35 Apelativul „Avraam cel iubit de Tine", „Avraam, iubitul Domnului" se regăseşte în Is. 41,8 şi în NT, în Epistola lui Iacob (Iac. 2,23), dar şi în scrierile musulmane (Coran. 4,125). ♦ „Israel, sfântul Tău" nu este un apelativ insolit în Biblie pentru Iacob-Israel, care este uneori caracterizat prin epitetul „sfânt" (*cf.* Ex. 19,6; Deut. 7,6). Pentru această caracterizare, *vide* Hicks, „Jacob (Israel)", în *IDB*, II, pp. 782-787. Israel este numit cel mai adesea „slujitorul Domnului" (*cf.* Is. 41,8; 42,19; 43,10; 44,1-2; 45,4; 48,20).

3,37 Theodoret rescrie ideea acestui verset: „Fiind nenumăraţi, precum făgăduiseşi Tu, prin încălcarea poruncilor Tale am ajuns puţini din mulţi ce eram".

3,38 Acest verset combină două motive: cel al lipsei oricărei instituţii, politice şi de cult, şi cel al imposibilităţii de a oferi Domnului jertfe pentru a obţine iertare şi milă. Lipsa, în egală măsură, a domnului, a profetului şi a cârmuitorului s-a manifestat în timpul exilului (*cf.* Plâng. 2,9), aşa cum prevesteau predicatorul deuteronomist (*cf.* Deut. 28,36) şi Iezechiel (*cf.* Iez. 7,26). Dar şi în timpul persecuţiilor lui Antiochos al IV-lea fruntaşii trebuiseră să fugă (*cf.* 1Mac. 2,39-48), iar profetismul a fost înlocuit de scrieri apocaliptice. ♦ Enumerarea jertfelor are un sens absolut, fiind menţionate toate tipurile de sacrificii levitice, sângeroase sau nesângeroase (*cf.* Lev. 1–5); arderea de tămâie

LXX

nici ardere de tot, nici jertfă, nici prinos, nici tămâiere
nici loc s-aducem roade înainte-Ţi
şi să aflăm îndurare;
39 ci, cu suflet zdrobit şi duh smerit, să fim primiţi
ca întru ardere de tot de berbeci şi de tauri
şi ca întru mii şi mii de miei graşi;
40 astfel să fie jertfa noastră înaintea Ta, astăzi,
şi să afle-ngăduinţă în urma[rea] Ta – căci nu este ruşinare pentru cei care se încred în Tine –
şi să se-mplinească înaintea Ta.
41 Şi acum, Te urmăm din toată inima şi ne temem de Tine

Θ

nici ardere de tot, nici jertfă, nici prinos, nici tămâiere
nici loc s-aducem roade înainte-Ţi
şi să aflăm îndurare;
39 ci, cu suflet zdrobit şi în duh de smerenie, să fim primiţi
ca întru ardere de tot de berbeci şi de tauri
şi ca întru mii şi mii de miei graşi;
40 astfel să fie jertfa noastră înaintea Ta, astăzi,
şi să se-mplinească în urma[rea] Ta, căci nu este ruşinare pentru cei care se încred în Tine.
41 Şi acum, Te urmăm din toată inima şi ne temem de Tine

(θυμίαμα) însoţea orice sacrificiu (*cf.* Mal. 1,11), în afara celui pentru păcat. Atât în vremea lui Nabucodonosor, cât şi în cea a lui Antiochos al IV-lea, în urma profanării templului, iudeii au fost obligaţi să renunţe la cultul sacrificial (*cf.* 1Mac. 1,21.22.54; Ier. 41,5). Dată fiind înalta idee de sfinţenie legată de templu, orice jertfă a încetat până la purificarea acestuia (*cf.* 1Mac. 2,7; 3,43; 2Mac. 13,11). Termenii folosiţi sunt: arderea de tot (ὁλοκαύτωσις, ebr. *'ōlāh*), sacrificiile de animale (θυσία, ebr. *z^{e}bhaḥ*), ofranda (προσφορά, ebr. *min^{e}hāh* – *cf.* Ps. 40[39],7), tămâia (θυμίαμα, ebr. *q^{e}ṭōrāh*), „aducerea de roade" (καρπῶσαι, *cf.* Lev. 2,10, unde verbul acesta este folosit pentru „a arde o ofrandă de cereale"). Despre acest subiect, *vide* Gaster, „Sacrifices and Offerings, OT", în *IDB*, IV, pp. 147-159.

3,39 „Duhul de smerenie" (πνεύματι τεταπεινωμένῃ) sau „spiritul umilinţei" este un ebraism. Lipsa unui sanctuar pentru sacrificiile rituale conduce la ideea importanţei jertfelor sincere şi personale. De fapt, profeţii arătaseră deja că Dumnezeu priveşte mai degrabă la dispoziţia sufletească decât la sacrificiile rituale (*cf.* Os. 6,6; Mich. 6,7-8). Pocăinţa şi umilinţa au valoare sacrificială în faţa Domnului. Theodoret trimite la Ps. 49,14-16.24; 50,17-18, în care aceleaşi idei apar exprimate mai explicit. Aici sacrificiul de sine ţine loc de jertfă, în timp ce în psalmul apocrif 2 de origine eseniană sau protoesenian, prezent în ms. 11Q Ps a, însăşi rugăciunea ţine loc de sacrificiu ritual.

3,40 Termenul ὄπισθεν („în urma") a fost pus în legătură cu expresia „a merge în urma" unui dumnezeu, de unde „a-l sluji" (*cf.* Num. 14,24; 32,11-12; Deut. 1,36 etc.). Textul pare corupt; s-au făcut mai multe încercări de traducere, dar nici una nu este mulţumitoare.

LXX

şi căutăm faţa Ta: să nu ne dai de
ruşine,
42 ci fă cu noi după bunăvoinţa Ta
şi după mulţimea îndurării Tale;
43 şi eliberează-ne după faptele Tale
minunate
şi dă slavă numelui Tău, Doamne!
44 Şi să dea înapoi toţi cei ce urzesc
răul robilor Tăi,
şi să fie ruşinaţi, lipsiţi de orice
stăpânire
şi tăria lor să se sfărâme;
45 să afle că Tu singur eşti Domnul
Dumnezeu
şi preamărit peste întreaga lume!"
46 Şi slujitorii regelui care-i aruncaseră nu încetau să încingă cuptorul.

Θ

şi căutăm faţa Ta: să nu ne dai de
ruşine,
42 ci fă cu noi după bunăvoinţa Ta
şi după mulţimea îndurării Tale;
43 şi eliberează-ne după faptele Tale
minunate
şi dă slavă numelui Tău, Doamne!
44 Şi să dea înapoi toţi cei ce urzesc
răul robilor Tăi,
şi să fie ruşinaţi, lipsiţi de orice
putere şi orice stăpânire,
şi tăria lor să se sfărâme;
45 să afle că Tu singur eşti Domnul
Dumnezeu
şi preamărit peste întreaga lume!"
46 Şi slujitorii regelui care-i aruncaseră [în cuptor] nu încetau să încingă

3,41 „căutăm faţa Ta": expresie biblică pentru a exprima dorinţa de comuniune cu Dumnezeu (*cf.* Os. 5,15; 2Rg. 21,1; 1Par. 6,11; Ps. 23,6; 26,8; 104,4). Theodoret consideră că „prin faţa lui Dumnezeu se înţelege aici bunăvoinţa Lui, şi dăruirea slobozeniei, şi recăpătarea purtării Lui de grijă, de care se putea vedea că se bucură dumnezeiescul Templu, precum şi închinarea săvârşită acolo".

3,43 „eliberează-ne după faptele Tale minunate", gr. ἐξελοῦ ἡμᾶς κατὰ τὰ θαυμάσιά σου: plăgile trimise asupra Egiptului în vremea lui Moise sunt numite θαυμάσια (*cf.* Ex. 3,20). ♦ „dă slavă numelui Tău": istoria poporului ales e plină de intervenţii eliberatoare ale lui Dumnezeu, care Îşi manifestă astfel în lume slava (δόξαν τῷ ὀνόματί σου), pe care toţi o vor recunoaşte cândva. Expresie frecventă atunci când se cere ca Dumnezeu să intervină în favoarea cuiva sau a poporului Său (*cf.* Ps. 29,1; 96,7; 115,1; Iis. Nav. 7,19; 1Rg. 6,5).

3,45 Theodoret glosează: „că făcând Tu cu noi această îndurare, obrăznicia potrivnicilor se va curma, şi se va stinge turbarea lor, şi cugetarea lor semeaţă se va sfărâma, şi vor cunoaşte că Tu eşti singurul Domn şi Dumnezeu, vrednic a fi lăudat de întreaga lume – şi cei ce se închină la mulţi dumnezei acum vor cunoaşte neputinţa lor şi se vor închina puterii Tale."

3,46-50 Nici acest text nu se găseşte în originalul aramaic, ci a ajuns până la noi prin intermediul celor două traduceri greceşti şi prin tradiţia siriacă. Parţial, aceste versete nu sunt necesare în economia naraţiunii, pentru că menţionează încă o dată omorârea călăilor. Se insistă astfel asupra unei noi înfruntări între Nabucodonosor şi Dumnezeu,

LXX

Şi, cum i-au aruncat pe cei trei
laolaltă în cuptor, şi cuptorul era de
şapte ori mai încins faţă de căldura
lui, când i-au aruncat, cei care i-au
aruncat erau deasupra lor, iar alţii,
dedesubt, puneau pe foc, de jos,
naftă, câlţi, smoală şi vreascuri.
47 Şi s-a înălţat flacăra deasupra
cuptorului patruzeci şi nouă de coţi;
48 şi s-a întins în afară şi i-a ars pe
chaldeii pe care i-a găsit în jurul
cuptorului.
49 Dar un înger al Domnului s-a pogorât o dată cu cei aflaţi împreună
cu Azaria în cuptor, şi a împins flacăra focului afară din cuptor,
50 şi a făcut mijlocul cuptorului ca
şi cum ar fi foşnit prin el o adiere
rourată; şi nu i-a atins deloc focul şi
nu i-a chinuit, nici nu i-a supărat.

Θ

cuptorul cu naftă şi smoală, câlţi şi
vreascuri.
47 Şi s-a înălţat flacăra deasupra
cuptorului patruzeci şi nouă de coţi;
48 şi s-a întins şi i-a ars pe chaldeii
pe care i-a găsit în jurul cuptorului.
49 Dar îngerul Domnului s-a pogorât
o dată cu cei aflaţi împreună cu
Azaria în cuptor, şi a împins flacăra
focului afară din cuptor,
50 şi a făcut mijlocul cuptorului ca şi
cum ar fi foşnit prin el o adiere
rourată; şi nu i-a atins deloc focul şi
nu i-a chinuit, nici nu i-a supărat.

pentru că, în timp ce regele îşi intensifică lucrarea de nimicire a tinerilor evrei, focul îi arde pe chaldei, dar îi cruţă pe tineri. Textul LXX este amplificat faţă de Θ, distingându-i pe cei care i-au aruncat pe tineri în cuptor de cei care aţâţă focul. În felul acesta apare mai necesară intervenţia îngerului. În textul aramaic, în v. 25 (= 92 LXX) se indică doar prezenţa unei fiinţe divine alături de tineri, fără să i se precizeze rolul: acţiunea lui benefică este subînţeleasă.

3,47 „patruzeci şi nouă de coţi": cca 22 m.

3,49 „îngerul Domnului": relaţia dintre Înger şi *YHWH* apare sub trei aspecte: fie se vede în înger manifestarea sensibilă a Dumnezeului invizibil (*cf. e.g.* Gen. 16,11; 21,17 etc.), fie se insistă asupra distincţiei dintre Dumnezeu şi solul Lui, fie prezenţa îngerului este socotită o inserţie târzie, pentru a da suport transcendenţei divine. Solii unei divinităţi inaccesibile joacă un rol special în literatura ugaritică, în care îşi găseşte multe paralele tradiţia biblică, după cum arată H. Cazelles. În cartea lui Daniel, îngerul apare reprezentat la fel ca la ieşirea din Egipt, când ocroteşte drumul lui Israel (*cf.* Ex. 12,23). Manifestare vizibilă a lui Dumnezeu, îngerul a devenit treptat persoană distinctă (ca în Tob. 5,4 sau Zah. 1,7-6,8, dar şi în Dan. 7–10).

LXX

51 Iar cei trei au început, într-un singur glas, să înalţe cântări şi să-L slăvească şi să-L binecuvânteze pe Dumnezeu în cuptor, zicând:
52 „Binecuvântat eşti, Doamne Dumnezeul părinţilor noştri,
şi lăudat şi preaînălţat în veci,
şi binecuvântat numele sfânt al slavei Tale
şi prealăudat şi preaînălţat în toţi vecii.

Θ

51 Atunci cei trei, într-un singur glas, înălţau cântări şi-L slăveau şi-L binecuvântau pe Dumnezeu în cuptor, zicând:
52 „Binecuvântat eşti, Doamne Dumnezeul părinţilor noştri,
şi lăudat şi preaînălţat în veci,
şi binecuvântat numele sfânt al slavei Tale
şi prealăudat şi preaînălţat în veci.

3,51-90 Oda (vv. 52-56) este un imn compus din şase versete sau *bicola*. Primul colon/stih Îl binecuvântează pe Dumnezeu, în timp ce al doilea este mereu un refren. Sensul acestuia este, în esenţă, acelaşi, dar expresia diferă în fiecare verset. Mulţi exegeţi nu fac deosebire între partea numită Odă şi Imnul/Psalmul care urmează. ♦ Psalmul (vv. 57-90) este format din cinci strofe şi evocă mesajul psalmilor propriu-zişi, mai ales al Ps. 148; ca structură, seamănă cu Psalmul 135, al cărui refren apare în cel de-al doilea stih din toate cele douăzeci şi şase de versete. Aici, refrenul „cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!" apare, neschimbat, de treizeci şi una de ori. În privinţa conţinutului, psalmul este bine structurat. Nici conţinutul, nici contextul Imnului nu se leagă direct de episodul cuptorului aprins, acest lucru putând să indice că el va fi circulat ca o entitate independentă. Imnul întrerupe istorisirea faptelor lui Nabucodonosor şi reaminteşte măreţia şi puterea Dumnezeului lui Israel. În TM martirii sunt modele *prin ceea ce au făcut*. Prin semnificaţiile adăugirilor sale, LXX scoate în evidenţă *ceea ce erau aceştia* (*cf.* Moore, 1977, p. 44). ♦ Există mai multe argumente pe baza cărora se poate demonstra că atât rugăciunea lui Azaria, de mai sus, cât şi Imnul de aici au fost compuse în ebraică. Mai mult, aceste poeme, păstrate doar în greacă, pot fi transpuse destul de uşor în ebraică, literal şi fără prea multe libertăţi faţă de textul grec. Părerile exegeţilor moderni despre meritul literar, estetic al poemelor sunt diferite. Folosirea lor îndelungată şi popularitatea lor – dovedită de aluziile şi citatele frecvente – indică însă faptul că, în vechime, s-au bucurat de apreciere. Conform Părinţilor Bisericii, Oda şi Psalmul apăreau atât în slujbele Bisericii Răsăritene, cât şi în cele ale Bisericii Occidentale, Oda fiind şi azi folosită de Biserica Catolică, în rugăciunea liturgică a Laudelor de dimineaţă. Francisc din Assisi s-a inspirat din acest imn pentru a compune *Cantico di Fratre Sole*.

3,52 Theodoret sesizează caracterul excepţional al acestui pasaj, din punctul de vedere al vocabularului, afirmând: „Cuvinte pline de dragoste preafierbinte şi fără saţ: că de aceasta fiind străpunşi, căutau nume în stare să arate vrednicia Celui Iubit şi, neaflând, le alcătuiesc cu prefixul covârşirii – «prea» –, numindu-L *prealăudat* şi *preaînălţat* – şi nu numai pe El, ci şi numele slavei Lui".

LXX

53 Binecuvântat eşti în templul sfinţei Tale slave
şi mult cântat şi preaslăvit în veci.
54 Binecuvântat eşti pe tronul domniei Tale
şi cântat şi preaînălţat în veci.
55 Binecuvântat eşti, Cel ce priveşti adâncurile aşezat pe heruvimi,
şi lăudat şi preaslăvit în veci.
56 Binecuvântat eşti în tării
şi cântat şi preaslăvit în veci.
57 Binecuvântaţi, toate lucrările Domnului, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
58 Binecuvântaţi, îngeri ai Domnului, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
59 Binecuvântaţi, ceruri, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!

Θ

53 Binecuvântat eşti în templul sfinţei Tale slave
şi mult cântat şi preaslăvit în veci.
55 Binecuvântat eşti, Cel ce priveşti adâncurile aşezat pe heruvimi,
şi lăudat şi preaînălţat în veci.
54 Binecuvântat eşti pe tronul domniei Tale
şi mult cântat şi preaînălţat în veci.
56 Binecuvântat eşti în tăria cerului
şi cântat şi slăvit în veci.
57 Binecuvântaţi, toate lucrările Domnului, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
59 Binecuvântaţi, ceruri, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!

58 Binecuvântaţi, îngeri ai Domnului, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!

3,53 *Cf.* Ps. 10,4. Templul fiind lăcaşul Domnului, în el se manifestă slava şi sfinţenia Lui. Aici, templul este mai degrabă lăcaşul ceresc (*cf.* Ps. 17,7; 29,9; Mich. 1,2; Av. 2,20), decât sanctuarul din Ierusalim, despre care se vorbeşte în v. 55. Theodoret comentează: „Căutând spre Templul unde obişnuia să se arate slava Ta, aducem Ţie această laudă: că de-ar fi ars chiar în nenumărate rânduri, de sfinţenia Ta tot se împărtăşeşte".

3,54 „tronul domniei Tale": expresia face referire la stăpânirea universală a lui Dumnezeu (*cf.* Ps. 92,1; 96,1; 98,1). Theodoret consideră că acest verset, ca şi cel anterior, sunt o precizare, „ca să nu bănuiască cineva că Îl mărginesc la un loc pe Dumnezeu, Cel Netrupesc şi Nemărginit".

3,55 În Θ, acest verset precede v. 54. Există câteva diferenţe de acelaşi fel: la vv. 59, 71, 78. ♦ „aşezat pe heruvimi": este unul dintre apelativele cu care este invocat Dumnezeu în faţa chivotului legământului (*cf.* 1Rg. 4,4; 2Rg. 6,2). Deasupra chivotului erau aşezaţi doi heruvimi, ca un tron al Dumnezeului nevăzut (*cf.* Ex. 25,18).

3,57 „cântaţi": gr. ὑμνεῖτε, *litt.* „cântaţi imnuri/laude". ♦ Amintindu-se toate lucrările lui Dumnezeu (*cf.* Ps. 102,22), se realizează o introducere la întregul cânt următor: s-a încheiat Oda, începe Psalmul în care, rând pe rând, toate creaturile sunt chemate să-L laude pe Domnul.

LXX

60 Binecuvântaţi, toate apele de deasupra cerului, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
61 Binecuvântaţi, toate oştirile Domnului, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
62 Binecuvântaţi, soare şi lună, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
63 Binecuvântaţi, stele ale cerului, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
64 Binecuvântaţi, toată ploaia şi roua, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
65 Binecuvântaţi, toate vânturile, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
66 Binecuvântaţi, foc şi arşiţă, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
67 Binecuvântaţi, ger şi frig, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!

Θ

60 Binecuvântaţi, toate apele de deasupra cerului, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
61 Binecuvântaţi, toate oştirile [Domnului], pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
62 Binecuvântaţi, soare şi lună, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
63 Binecuvântaţi, stele ale cerului, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
64 Binecuvântaţi, toată ploaia şi roua, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
65 Binecuvântaţi, toate vânturile, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
66 Binecuvântaţi, foc şi arşiţă, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
67 Binecuvântaţi, frig şi arşiţă, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!

3,60 „apele de deasupra cerului", gr. τὰ ἐπάνω τοῦ οὐρανοῦ: în cosmologia biblică, bolta cerească este solidă („tăria"), iar deasupra ei se află mari rezervoare cu apă, care se revarsă periodic pe pământ sub formă de ploaie etc. (*cf.* şi nota la Ps. 103,3 în *Septuaginta* 3).

3,66 Cuvintele „foc şi arşiţă" pot fi interpretate ca o hendiadă: „arşiţa focului", sau cei doi termeni pot indica unul focul care ia naştere din arderea unui combustibil, celălalt căldura care emană din soare (*cf.* Ps. 19,7). După Theodoret, focul şi arşiţa „sunt fire şi lucrare, că «foc» este nume al unei firi, iar «arşiţa» nu mai arată firea, ci lucrarea focului".

3,67 Acest verset şi v. 68 lipsesc din versiunea lui Theodotion din codicele B, din Vulgata şi din codicele *syro-hexaplaris Ambrosianus*. LXX are „ger şi frig" (ῥῖγος καὶ ψῦχος), în timp ce Θ după *Alexandrinus* are „frig şi arşiţă" (ψῦχος καὶ καύσων). G. Bernini consideră că, deşi textul nu este sigur în amănunt, prin alăturarea de termeni se indică „la totalità e l'intensità del rigore invernale" (1984, p. 149).

LXX

68 Binecuvântaţi, rouă şi ninsori, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
69 Binecuvântaţi, îngheţ şi frig, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
70 Binecuvântaţi, brume şi zăpezi, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
71 Binecuvântaţi, nopţi şi zile, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
72 Binecuvântaţi, lumină şi întuneric, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
73 Binecuvântaţi, fulgere şi nori, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
74 Să-L binecuvânteze pământul pe Domnul;
să-L cânte şi să-L preaînalţe în veci!
75 Binecuvântaţi, munţi şi dealuri, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
76 Binecuvântaţi, toate câte creşteţi pe pământ, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!

Θ

68 Binecuvântaţi, rouă şi ninsori, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
71 Binecuvântaţi, nopţi şi zile, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
72 Binecuvântaţi, lumină şi întuneric, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
69 Binecuvântaţi, îngheţ şi frig, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
70 Binecuvântaţi, gheţuri şi ierni, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
73 Binecuvântaţi, fulgere şi nori, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
74 Să-L binecuvânteze pământul pe Domnul;
să-L cânte şi să-L preaînalţe în veci!
75 Binecuvântaţi, munţi şi dealuri, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
76 Binecuvântaţi, toate câte creşteţi pe pământ, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!

3,71 „nopţi şi zile": Theodoret comentează: „...cheamă apoi nopţile şi zilele, precum şi cele care le fac pe acestea, adică lumina şi întunericul – că unele sunt nume, iar celelalte lucruri, precum se vede şi din Scriptură: *A numit Dumnezeu lumina ziuă şi întunericul l-a numit noapte* (Gen. 1,5); că deşi umbră este întunericul, iar nu fire, totuşi este ceva ce se întâmplă şi alcătuieşte noaptea".

3,73 „Fulgerele şi norii" sunt fenomene ce sugerează în mod deosebit prezenţa şi puterea lui Dumnezeu.

3,74 Construcţia este puţin diferită de celelalte (cu îndemnul la persoana a III-a singular), fără un motiv evident.

3,75 *Cf.* Ps. 148,9.

3,76 *Cf.* Ps. 103,10.

LXX

77 Binecuvântaţi, izvoare, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
78 Binecuvântaţi, mări şi râuri, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
79 Binecuvântaţi, balene şi toate câte mişcă în ape, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
80 Binecuvântaţi, toate zburătoarele cerului, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
81 Binecuvântaţi, vite şi fiare ale pământului, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
82 Binecuvântaţi, fii ai oamenilor, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
83 Binecuvântează, Israele, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!

Θ

78 Binecuvântaţi, mări şi râuri, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
77 Binecuvântaţi, izvoare, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
79 Binecuvântaţi, balene şi toate câte mişcă în ape, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
80 Binecuvântaţi, toate zburătoarele cerului, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
81 Binecuvântaţi, toate fiarele şi dobitoacele, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
82 Binecuvântaţi, fii ai oamenilor, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
83 Binecuvântează, Israele, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!

3,81 *Cf.* Ps. 148,10. G. Bernini traduce τετράποδα καὶ θηρία prin „patrupede şi reptile", probabil pentru că pasajul trimite la cea de-a şasea zi a creaţiei (*cf.* Gen. 1,24-25); Theodotion face mai clar deosebire între fiare şi animalele domestice (τὰ θηρία καὶ τὰ κτήνη). ♦ În comentariul la versetul 87, Theodoret trece din nou în revistă toate elementele chemate să aducă laudă Domnului, prin care cei trei îşi arată recunoştinţa, dar şi încearcă să-i înveţe pe chaldei, care ascultau, că stihiile cărora li se închinau aceştia sunt făpturi ale lui Dumnezeu, în speranţa că-i vor determina să nu se mai închine la cele văzute şi să-L cunoască pe Stăpânul acestora, aducându-I slujirea cuvenită.

3,82 „Fii ai oamenilor", cu articol hotărât în textul grec (οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων), are conotaţie universală, ca în Ps. 8,5-9: omul este creaţia lui Dumnezeu, imagine a Lui, constituit ca stăpân al lumii create (*cf.* Gen. 1,26-31). Theodoret arată că ordinea invocărilor respectă ordinea stabilită de Moise, ordine care începe cu plantele („verdeaţa") şi se termină cu omul.

3,83 „Binecuvântează, Israele...", *litt.* „Binecuvântaţi, Israele". ♦ „Chemând cei trei la cântare firea omenească – spune Theodoret –, iarăşi îndeamnă să se aducă laudă Făcătorului pe împărţituri. Mai întâi şi mai întâi îndeamnă să facă asta pe fiii lui Israil – şi pe aceştia îi împart în mai multe rânduri, punând la început pe preoţi, ca pe cei cărora li s-a încredinţat slujba dumnezeiască." Israel este ca o nouă creaţie a lui Dumnezeu (*cf.* Ex. 19,5-6; Ps. 95,7).

LXX

84 Binecuvântaţi, preoţi, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
85 Binecuvântaţi, robi, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!

86 Binecuvântaţi, duhuri şi suflete ale drepţilor, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
87 Binecuvântaţi, voi cei credincioşi şi smeriţi cu inima, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
88 Binecuvântaţi, Ananie, Azarie, Misaele, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci,
căci ne-a smuls din lăcaşul morţilor
şi ne-a mântuit din mâna morţii
şi ne-a izbăvit din mijlocul flăcării aprinse
şi din foc ne-a eliberat.
89 Aduceţi mulţumire Domnului,

Θ

84 Binecuvântaţi, preoţi ai Domnului, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
85 Binecuvântaţi, robi ai Domnului, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
86 Binecuvântaţi, duhuri şi suflete ale drepţilor, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
87 Binecuvântaţi, voi cei credincioşi şi smeriţi cu inima, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci!
88 Binecuvântaţi, Ananie, Azarie, Misaele, pe Domnul;
cântaţi-L şi preaînălţaţi-L în veci,
căci ne-a smuls din lăcaşul morţilor
şi din mâna morţii ne-a mântuit
şi ne-a izbăvit din mijlocul flăcării aprinse a cuptorului
şi din mijlocul focului ne-a izbăvit.
89 Aduceţi mulţumire Domnului,

3,84 *Cf.* Ps. 135,19.

3,85 *Cf.* Ps. 133,1-3; 134,1-2.20. „Robi ai Domnului" pare o reminiscenţă sacerdotală a instituirii leviţilor (*cf.* Num. 3–4; 7,5-23; Lev. 8). Theodoret consideră că prin acest verset se arată că şi celor lipsiţi de preoţie le este cu putinţă a-L sluji cu dragoste pe Domnul.

3,86 *Cf.* Ps. 1,6. „Duhuri şi suflete ale drepţilor" – sintagmă prin care este desemnat omul, adăugându-se adesea cuvântul „trup" (*cf.* Gen. 2,7; Ps. 103,29-30). Theodoret consideră că acest verset vesteşte Învierea, vorbind de sufletele înduhovnicite ale drepţilor, care s-au făcut mai presus de patimile omeneşti, şi care au primit harul Duhului.

3,87 *Cf.* Mt. 5,3; Sof. 2,3. Cei „smeriţi" sunt, în limbajul multor psalmi (*cf.* Ps. 21,27; 33,3-4.18; 36,11-12 etc.) şi al Profeţilor (*cf.* Sof. 2.3; 3,11-12; Is. 49,13; 66,2), cei săraci, blânzi şi care aşteaptă totul de la Dumnezeu. Cei trei termeni traduc nuanţele ebraicului *'ănāwīm*. Apelativul va fi preluat de Iisus (*cf.* Mt. 11,29).

3,88 „lăcaşul morţilor": gr. ᾅδης, „Hades", traduce ebr. *ş^{e}ōl*, văzut, înainte de revelarea clară despre învierea morţilor, ca un loc în care omul dăinuie cu o existenţă diminuată; totuşi, Dumnezeu este stăpân şi peste acesta (*cf.* şi nota la Ps. 6,6, în *Septuaginta* 3).

3,89 *Cf.* Ps. 105,1; 135,1-2. Imnului de laudă şi binecuvântare (*cf.* v. 88) cei trei tineri îi adaugă imnul de mulţumire, pentru că ei simt deja intervenţia salvatoare a Domnului. Cu acest verset încep Psalmii de mulţumire 105 şi 135. „Căci în veac [este] îndurarea Lui" este şi refrenul liturgic intercalat în fiecare verset al Ps. 135.

LXX

căci [este] bun,
căci în veci [este] îndurarea Lui.
90 Binecuvântaţi, toţi cei ce-L cin-
stiţi pe Dumnezeul dumnezeilor;
cântaţi şi aduceţi mulţumire, căci în
veac [este] îndurarea Lui şi în vecii
vecilor."
91 Şi a fost [aşa:] când i-a auzit
regele cântând şi stătea şi-i vedea în
viaţă, atunci regele Nabucodonosor
s-a minunat şi s-a sculat grăbit şi
le-a spus însoţitorilor săi:

92 „Iată, eu văd patru bărbaţi dez-
legaţi umblând prin foc; nu li s-a
întâmplat nici o vătămare, iar înfă-
ţişarea celui de-al patrulea [este]
asemănarea unui înger al lui Dum-
nezeu."
93 Şi, apropiindu-se regele de uşa
cuptorului celui cu focul arzând, i-a

Θ

căci [este] bun,
căci în veac [este] îndurarea Lui.
90 Binecuvântaţi, toţi cei ce-L cin-
stiţi pe Domnul, pe Dumnezeul
dumnezeilor;
cântaţi şi aduceţi mulţumire, căci în
veac [este] îndurarea Lui."
91 Iar Nabucodonosor i-a auzit
cântând şi s-a minunat, s-a ridicat în
grabă şi le-a spus dregătorilor săi:
„Oare nu trei bărbaţi am aruncat
legaţi în mijlocul focului?" Şi i-au
zis regelui: „Adevărat, rege!"
92 Şi a spus regele: „Iată, eu văd
patru bărbaţi dezlegaţi şi umblând
în mijlocul focului, şi n-au nici o
vătămare, iar înfăţişarea celui de-al
patrulea [este] asemănătoare cu a
unui fiu al lui Dumnezeu."
93 Atunci s-a apropiat Nabucodono-
sor de uşa cuptorului de foc care

3,90 Ultimul verset are o conotaţie universalistă, eshatologică, salvatoare. „Toţi cei ce-L cinstiţi pe Dumnezeul dumnezeilor" sunt toţi cei care aparţin poporului lui Dumnezeu, precum şi cei care nu-i aparţin, dar cred în El (*cf.* Apoc. 13,14; 17,4.17). „Dumnezeul dumnezeilor" – sintagmă prin care este indicat adevăratul Dumnezeu (*cf.* Dan. 2,47; 11,36; Ps. 135,2). Theodoret interpretează forma literară a acestui ultim verset în LXX considerând că folosirea repetată a substantivelor „veci", „vecilor" este o consecinţă a sarcinii excepţionale pe care o au tinerii martiri: aceea de a arăta nemărginirea bunătăţii lui Dumnezeu.

3,91-97 Aici se reia textul aramaic. Dar legătura nu se face direct cu v. 23, de unde a început textul grec, ci cu vv. 23-24 şi 49-50.

3,92 „înfăţişarea celui de-al patrulea": în LXX, al patrulea personaj este asemenea unui înger al Domnului, în timp ce la Theodotion este „asemănătoare cu a unui fiu al lui Dumnezeu", sintagmă prin care erau desemnate fiinţele cereşti, îngerii trimişi să nimicească (*cf.* Ex. 12,23; 4Rg. 19,35; Iez. 9,1; Ps. 78,49) sau să ocrotească popoare şi indivizi (*cf.* Ex. 23,20; Dan. 10,13; Tob. 5,4). TM are „fiu de *'elahīn* (zei)".

3,93 Înfrângerea lui Nabucodonosor duce la recunoaşterea publică a puterii lui Dumnezeu şi a ocrotirii pe care o oferă celor care se încred în El (*cf.* vv. 16-18, 40). ♦ „robi ai Dumnezeului Celui Preaînalt": sintagma apare des în Psalmi, dar şi rostită de personaje care nu sunt evrei (*cf.* vv. 32; 5,18.21; Num. 24,16; Deut. 32,8; Gen. 14,18; Is. 14,14),

LXX

chemat pe nume: „Sedrach, Misach
şi Abdenago, slujitori ai Dumne-
zeului dumnezeilor Cel Preaînalt,
ieşiţi din foc!"; astfel au ieşit băr-
baţii din mijlocul focului.
94 Şi s-au adunat dregătorii, mai-
-marii locurilor şi căpeteniile nea-
murilor şi însoţitorii regelui, şi-i
priveau pe oamenii aceia, cum nu
se atinsese focul de trupul lor, şi
perii lor nu arseseră, şi şalvarii lor
erau neschimbaţi, şi nici nu se afla
pe ei mirosul focului.
95 Iar regele Nabucodonosor, răs-
punzând, a zis: „Binecuvântat [fie]
Domnul Dumnezeul lui Sedrach,
Misach şi Abdenago, care l-a trimis
pe îngerul Său şi i-a mântuit pe
slujitorii Săi care au nădăjduit în El,
iar porunca regelui au nesocotit-o şi
şi-au dat trupurile în vâlvătaie, pentru
a nu sluji şi a nu se închina unui alt
dumnezeu decât Dumnezeului lor;
96 iar acum eu hotărăsc ca orice
neam şi toate seminţiile şi toate

Θ

ardea şi a zis: „Sedrach, Misach,
Abdenago, robi ai Dumnezeului
Celui Preaînalt, ieşiţi şi veniţi în-
coace!" Şi au ieşit Sedrach, Misach
şi Abdenago din mijlocul focului.
94 Şi se adunară satrapii şi căpete-
niile de oşti şi mai-marii locurilor şi
dregătorii regelui, şi-i priveau pe
bărbaţi, cum n-a avut putere focul
asupra trupului lor, iar părul de pe
capul lor nu s-a aprins, şi şalvarii
lor erau neschimbaţi, şi nu se afla
pe ei miros de foc.
95 Şi a prins a grăi Nabucodonosor
şi a zis: „Binecuvântat [fie] Dum-
nezeul lui Sedrach, Misach şi Abde-
nago, care l-a trimis pe îngerul Său
şi i-a scăpat pe slujitorii Săi, pentru
că s-au încrezut în El şi cuvântul
regelui l-au schimbat şi şi-au dat
trupurile focului, ca să nu slujească,
nici să nu se închine vreunui dum-
nezeu în afară de Dumnezeul lor;
96 iar eu dau poruncă: «Orice popor,
seminţie, limbă, care ar rosti vreo

---

fiind un apelativ frecvent şi în lumea păgână. LXX o întăreşte prin formula „Dumnezeul dumnezeilor" (θεοῦ τῶν θεῶν).

3,94 „şalvarii": TM are „mantia". ♦ Demnitarii lui Nabucodonosor participaseră la actul de cult instituit de rege pentru statuie şi, totodată, fuseseră martori ai nesupunerii tinerilor şi ai condamnării acestora. Prezenţa lor este o confirmare a victoriei Dumnezeului Adevărat asupra nemăsuratului orgoliu al regelui şi contribuie la slăvirea lui Dumnezeu.

3,95 „şi-au dat trupurile": expresie devenită comună în scenele de martiriu; ea exprimă generozitatea martirului, care preferă ca trupul său să fie supus chinurilor de orice fel, decât să se lepede de Dumnezeu.

3,96 Proclamarea miracolului este însoţită de adeziunea totală la Dumnezeul celor trei tineri a regelui Nabucodonosor şi a întregului său regat. Acest lucru nu s-a întâmplat nici în vremea lui Nabucodonosor, nici sub Antiochos Epiphanes. Textul are sens în plan

LXX

limbile care ar huli împotriva Domnului Dumnezeului lui Sedrach, Misach şi Abdenago, să fie rupt în bucăţi, iar casa lui să fie luată, căci nu este alt dumnezeu care să poată elibera astfel."

97 În felul acesta, aşadar, regele, dându-le lui Sedrach, Misach şi Abdenago putere peste întregul ţinut, i-a făcut din nou cârmuitori.

4 [1-3]

Θ

hulă împotriva Dumnezeului lui Sedrach, Misach şi Abdenago, va fi dat pieirii, iar casele lor, jafului, pentru că nu este alt dumnezeu care să poată izbăvi astfel.»"

97 Atunci regele i-a pus iarăşi în drepturi pe Sedrach, Misach şi Abdenago în ţinutul Babilonului şi i-a învrednicit să cârmuiască peste toţi iudeii ce se aflau în împărăţia lui.

4 1 „Regele Nabucodonosor, către toate popoarele, seminţiile şi limbile

eshatologic: la sfârşitul veacurilor, în lume, toţi vor crede în Dumnezeu, pentru că este singurul Dumnezeu mântuitor.

3,97 În TM, versetul se termină la „ţinutul Babilonului", iar capitolul se încheie cu ceea ce este v. 4,3 în ediţia Rahlfs.

4 Nabucodonosor şi-a atras pedeapsa în ciuda profesiunii de credinţă din vv. 28-29, deoarece sufletul regelui fusese impresionat, dar nu schimbat de evenimentele precedente şi nimeni nu era mai expus decât el tentaţiei trufiei şi a autoidolatrizării. Pare ciudat, în economia naraţiunii, faptul că regele a făcut public acest trist episod din viaţa lui. Numai că evenimentul nu putea fi ignorat de supuşii lui, iar o proclamaţie oficială în momentul în care regele revenea la cârma imperiului putea fi dictată de o înţelepciune politică, precum şi de recunoştinţa faţă de divinitatea care-şi făcuse simţită puterea asupra lui. De altfel, se ştie că anunţarea publică a visurilor profetice era obişnuită la regii Asiriei şi Babilonului. ♦ Nici un document babilonian nu ne informează despre un asemenea eveniment în viaţa regelui Nabucodonosor; dar analele amuţesc în ultimii treizeci de ani ai domniei lui. Se cunoaşte doar o boală a urmaşului acestuia, Nabonides (559-538 î.H.). Dar, pe urmele lui Megasthenes, Eusebiu al Cezareii (*Praeparatio Evangelica*, în *PG*, XXI, 762 A) şi Flavius Iosephus (*Impotriva lui Apion*, I, 20) amintesc un pasaj din Abydenos în care se vorbeşte de o boală ce l-a cuprins pe rege; acesta părea posedat de o divinitate, ceea ce ar putea fi o aluzie la nebunia acestuia (PG, XXI, 762 A). ♦ Cei care plasează compoziţia cărţii lui Daniel în vremurile Macabeilor socotesc că autorul a vrut să-i ofere lui Antiochos al IV-lea Epiphanes un avertisment împotriva trufiei, prezentându-i exemplul smeririi lui Nabucodonosor.

LXX

4 În cel de-al optzecelea an al domniei, Nabucodonosor a spus: „Trăiam în pace în casa mea şi eram înfloritor pe tronul meu.

5 Am văzut un vis şi m-am îngrijorat şi m-a năpădit frica.

[6-9]

Θ

care locuiesc pe întreg pământul: Pacea să vă fie îmbelşugată!

2 Semnele şi minunile pe care le-a făcut cu mine Dumnezeul Preaînalt mi-a plăcut să vi le vestesc [şi] vouă,

3 că mari şi puternice [sunt]; împărăţia Lui [este] împărăţie veşnică, şi stăpânirea Lui, în neam şi în neam.

4 Eu, Nabucodonosor, înfloream în casa mea şi îmi mergea bine.

5 Am văzut un vis şi m-a înfricoşat, şi m-am neliniştit în aşternutul meu, iar vedeniile din capul meu m-au tulburat.

6 Şi s-a dat poruncă de la mine să fie aduşi în faţa mea toţi înţelepţii Babilonului, pentru a-mi face cunoscut tâlcul visului.

4,1-3 În TM, ca şi în mai multe versiuni vechi, aceste trei versete fac parte din capitolul precedent, spre deosebire de traducerile greceşti şi de Vulgata, care au aici o delimitare mai logică a capitolelor. ♦ Vv. 1-3 lipsesc din LXX.

4,1 „pe întreg pământul", gr. ἐν πάσῃ τῇ γῇ: expresie hiperbolică pentru a desemna dimensiunile geografice ale imperiului; această expresie, ca şi precedenta, reflectă stilul şi mentalitatea orgolioasă a regelui babilonian, pregătind tema suveranităţii divine asupra regatului (*cf.* 2,38). ♦ „Pacea să vă fie îmbelşugată!": formulă convenţională comună în scrisori, mai ales ale personajelor biblice, corespunzând dorinţei poporului de a se bucura de ordine şi linişte, garantate de eficienţa cârmuitorilor.

4,2 „Semnele şi minunile" (τὰ σημεῖα καὶ τὰ τέρατα) sunt termeni caracteristici limbajului deuteronomic pentru a indica lucrările divine de mântuire (*cf.* Deut. 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; 29,2; 34,11; Ex. 7,3).

4,3 Acest verset constituie o intercalare imnică ce indică gratitudinea regelui şi subliniază scopul povestirii: slăvirea lucrărilor de mântuire ale Domnului şi recunoaşterea atotputerniciei Sale. Expresiile sunt din repertoriul imnic convenţional (*cf.* Ps. 144,11; 71,5; Dan. 7,14.27).

4,5-9 LXX se deosebeşte destul de mult de Θ: v. 5 corespunde doar parţial, iar vv. 6-9 lipsesc.

7 Şi au venit solomonarii, magii,
gazarenii şi chaldeii, şi eu [mi-]am
spus visul înaintea lor, dar tâlcul lui
nu mi l-au făcut cunoscut,
8 până când [nu] a venit Daniel, al
cărui nume [este] Baltasar, după

4,7 „solomonarii, magii, gazarenii şi chaldeii": *cf.* Dan. 2,2. În Antichitate, visele erau considerate un mijloc de comunicare cu divinitatea. Această credinţă era împărtăşită atât de greci, cât şi de chaldei, egipteni şi israeliţi. (În VT – *cf.* Gen. 20,3; 28,12; 31,24; 1Rg. 3,5). TM enumeră patru categorii de înţelepţi: *ḥarṭumayya', 'aşpayya', kaśdayē'* şi *gazrayya'*; în textul grec, aceştia apar ca ἐπαοιδοί, μάγοι, γαζαρηνοί, Χαλδαῖοι. ♦ „gazareni": Theodotion, care nu mai înţelegea termenul aramaic, l-a transcris; în versiunea greacă a lui Symmachos, este tradus prin θύται, „sacrificatori"; în Vulgata, prin *haruspices*; Peşitta, varianta siriacă, are *meguše*, „magi"; iar manuscrisul *graecus Venetus 7*, ἀποτελεσταί, „astrologi". Aceste interpretări se înţeleg pornind de la diferitele sensuri ale rădăcinii *GZR*, „a tăia", cu sensul figurat „a hotărî, a decreta". *Gazir* se poate traduce prin „vrăjitor", el fiind cel care îndepărtează soarta rea, porunceşte duhurilor rele (cu un sens derivat de la „a hotărî, a decreta"). Termenul se regăseşte în Rugăciunea lui Nabonides, descoperită în grota 4 de la Qumran: regele Nabonides s-a trezit cu o inflamaţie malignă; un evreu, calificat drept *gazir*, îi spune că această boală îi este trimisă de Cel Preaînalt.

4,8 Intră în scenă Daniel, care este prezentat ca în Dan. 1,17-20. ♦ „Baltasar": *cf.* Dan. 1,7. Nabucodonosor spune că Daniel se numeşte Baltasar, „după numele dumnezeului meu" (κατὰ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου), ceea ce reprezintă o eroare, deoarece numele nu este derivat din numele lui Bel (*cf.* nota 1,7). Nu trebuie confundat numele babilonian al lui Daniel cu cel al regelui Baltasar (*vide infra*, Dan. 5,1 – aram. *Bēlṭša'ṭṭar*), care presupune akkadianul *Bel-šar-uṭṭur*, nume teoforic, în compunerea căruia intră numele zeului Bel. LXX transcrie Βαλτασαρ atât numele lui Daniel, cât şi pe cel al regelui (*cf.* Delcor, 1971, pp. 111-112). Din acest fapt, mai mulţi critici au tras concluzia că această carte a fost compusă într-o epocă foarte târzie, când autorul ei nu mai înţelegea semnificaţia numelor proprii, forjând etimologii populare. De fapt, textul aramaic nu confundă niciodată cele două nume. ♦ „duh sfânt al lui Dumnezeu", gr. πνεῦμα θεοῦ ἅγιον: în textul grec al lui Theodotion a dispărut politeismul exprimat în textul aramaic, care are „duhul dumnezeilor sfinţi", Nabucodonosor exprimându-se ca un evreu. Această idee este luată din Gen. 41,38, unde, în împrejurări similare, Faraon îl numeşte la fel pe Iosif. ♦ Comentând faptul că regele face apel la Daniel, care, prin calităţile primite de la Dumnezeul lui, îl ajutase cu ocazia celuilalt vis, Theodoret spune: „Pe cei mai mulţi dintre oameni, bunăstarea îi face să uite de binefăcători, iar nevoile îi silesc să-şi amintească de ei. Cel sănătos cu trupul nu-şi aduce aminte de doctor, însă căzând în boală îndată se gândeşte cum s-a însănătoşit cândva prin cutare doctor. Nici Nabucodonosor

numele dumnezeului meu, care are
în el duh sfânt al lui Dumnezeu, şi
[mi-]am spus visul în faţa lui.
9 «Baltasare, mai-mare al solomo-
narilor, despre care am cunoscut că
[ai] în tine duh sfânt al lui Dum-
nezeu şi nici o taină nu-ţi rămâne
ascunsă, ascultă vedenia din visul
pe care l-am văzut şi spune-mi tâl-
cul lui!

LXX:
10 Dormeam şi, iată, un copac înalt
crescând din pământ; înfăţişarea lui
[era] măreaţă, şi nu era altul ase-
menea lui.

Θ:
10 Priveam, din aşternutul meu, şi,
iată, un copac în mijlocul pământului,
şi multă-i [era] înălţimea.

---

nu şi-a amintit de binefacerea lui Daniil când i-a aruncat în văpaie pe cei trei sfinţi; iar după ce a văzut visul şi i-a intrat tulburarea în suflet şi-a adus aminte de înţelepciunea lui şi de felul în care îi spusese şi-i tâlcuise visul dintâi. De aceea şi spune că are Duhul lui Dumnezeu în el şi tâlcuieşte orice taină, rugându-l să îi desluşească şi visul cel din urmă".

4,9 „mai-mare al solomonarilor": aşa fusese numit Daniel după interpretarea visului cu statuia (*cf.* Dan. 2,48). ♦ „ascultă vedenia": TM are „spune vedenia", ceea ce nu e logic aici şi pare influenţat de 2,6-10.

4,10-17 Avem de-a face cu o alegorie, ale cărei elemente se precizează pas cu pas. Imagistica este împrumutată parţial din Iez. 31,3-4, unde Assur este comparat cu un cedru puternic, cu coroana până la cer; în ramurile lui îşi făceau cuib păsările, iar umbra lui ocrotea fiarele câmpului. Acest copac, la fel ca acela din viziunea lui Nabucodonosor, a fost brusc doborât. Plantat în mijlocul pământului, acesta putea fi văzut până la marginile lumii, amintind mitul oriental al copacului lumii. De altfel, textul grec al LXX a păstrat – aşa cum a arătat Bentzen – urme ale acestei concepţii mitice, deoarece soarele şi luna îşi au sălaşul în acest copac şi luminează întregul pământ. Montgomery a apropiat acest vis de visul lui Astyages (Herodot I, 108) şi de cel al lui Xerxes (VII, 19), în care dominaţia asupra unei părţi a pământului este simbolizată de un copac care creşte. Bentzen citează chiar o inscripţie pusă de Nabucodonosor, în care Babilonul este comparat cu un copac mare care face umbră popoarelor. Prin acest ultim argument dovedeşte faptul că povestirea despre copac comportă motive orientale destinate să-i dea culoare locală, dar el nu poate fi folosit pentru a dovedi istoricitatea poveştii. Trebuie amintit, de asemenea, că imaginea copacului aplicată unor persoane sau unei comunităţi este obişnuită în Biblie (*cf.* Ps. 1,3; 36,35; Is. 10,19; 61,3).

LXX

[12] Ramurile lui – în lungime ca la
treizeci de stadii, şi sub el găseau
umbră toate fiarele pământului, şi
în el zburătoarele cerului îşi făceau
cuibul; rodu-i [era] bogat şi frumos
şi dădea hrană pentru toate vieţui-
toarele.
[11] Şi înfăţişarea lui [era] măreaţă;
creştetul lui ajungea până aproape
de cer şi cuprinderea lui, până la
nori, umplea tot ce se află sub cer;
soarele şi luna îşi aveau sălaş în el
şi luminau întregul pământ.
[13] Priveam în somnul meu, şi, iată,
un înger a fost trimis întru putere,
din cer,

Θ

[11] S-a mărit copacul şi a crescut în
putere,
iar înălţimea lui a ajuns până la cer
şi cuprinderea, până la marginile
întregului pământ;
[12] frunzele-i [erau] frumoase şi
rodul lui bogat, şi [era] hrană pentru
toţi în el; şi la umbra lui se adă-
posteau fiarele sălbatice, iar în
ramurile lui sălăşluiau păsările ceru-
lui, şi din el se hrănea tot trupul.

[13] Priveam în vedenie de noapte, din
aşternutul meu, şi, iată, [un] *ir* şi
sfânt din cer a pogorât

4,10 „un copac în mijlocul pământului": apare mai clară trimiterea la puterea lui Nabucodonosor. Într-adevăr, stăpânirea lui se întinde asupra întregului pământ şi adună toţi oamenii (*cf.* Dan. 2,38; 3,4). ♦ „multă-i [era] înălţimea": ca aceea a statuii (*cf.* Dan. 2,31).

4,12 Theodoret comentează: „*Frunze* numeşte podoaba văzută, cea prin veşminte, prin tron, prin semnele domniei, prin straja împărătească, iar *roadă* birul primit din toate părţile. Drept aceea, *roada lui multă*, dar nu şi bună, zice, că nu era după dreptate". ♦ „Fiarele pământului" (LXX coincide cu TM) apare explicat la Theodotion („fiarele sălbatice"). Iar Theodoret comentează: „...fiindcă [atât] barbarii, care trăiau ca fiarele, cât şi cei mai înţelegători şi blânzi, mai ageri şi înaripaţi la cuget, sub stăpânirea lui petreceau".

4,13 „un înger (gr. ἄγγελος)" (LXX), „[un] *ir*" (gr. ιρ) (Θ): ιρ transliterează aram. *'îr*, care se poate traduce prin „veghetor". „Veghetorul" este o făptură care nu doarme niciodată, ci se află necontenit în slujba Domnului, având ochii permanent deschişi asupra destinelor oamenilor. Termenul se va specializa în literatura apocaliptică. ♦ Theodoret explică: „*Ir* înseamnă «neadormit», fiindcă aşa se tâlmăceşte pe greceşte, şi îl

LXX

[14] şi a strigat şi a zis despre el:
«Doborâţi-l şi nimiciţi-l; căci a fost
rânduit de Cel Preaînalt să fie dez-
rădăcinat şi să rămână nefolositor.»

[15] Şi a spus astfel: «O singură rădă-
cină lăsaţi-i în pământ, încât, laolaltă

Θ

[14] şi a dat glas cu tărie şi a zis astfel:
'Doborâţi copacul şi despuiaţi-l de
crengi şi scuturaţi-i frunzele şi risi-
piţi-i rodul; să fie scuturate fiarele
de sub el şi păsările, de pe ramurile
lui!
[15] Doar stirpea rădăcinilor lui s-o
lăsaţi în pământ, cu o legătură de

---

numeşte astfel pe înger, arătând firea lui cea fără de trup – că cel îmbrăcat cu trup este rob somnului, iar cel ce biruie somnul este cel slobod de trup". Un alt termen prin care este desemnat îngerul în Θ este „sfânt" (*cf.* Iov, 5,1; 15,15; Ps. 88,6.8; Zah. 14,5, dar şi Enoh 9,3; 12,2; 14,23 etc. şi documentele de la Qumran: 1QH,III,22; X,34; 1QM, XII,4). Formularea „sfânt din cer" poate fi o glosă explicativă. Identificarea veghetorului cu îngerul este întărită şi de formularea „din cer a pogorât" (Θ). Această făptură celestă joacă rolul de intermediar între Dumnezeu şi om. ♦ Numele „veghetor", care îi este dat aici şi în 4,23, nu mai apare în alt loc din Biblie. În schimb, se regăseşte în cartea etiopiană a lui Enoh (12,2), unde sunt numiţi, printre îngerii veghetori: Uriel, Rafael, Raghel, Michael, Sarachiel, Gabriel, Remeiel, care sunt cei şapte arhangheli. Funcţia fiecăruia dintre ei este foarte bine definită. O tradiţie eronată a făcut uneori din aceştia îngeri căzuţi (*cf.* Enoh 10,15; 12,4; 13,10; 16,2; *Testamentul lui Ruben*, 5,7; *Testamentul lui Nephtali*, 3,5; *Cartea Jubileelor*, 4,15). *Cf.* C. Bădiliţă, „Jean Cassien et le mythe des anges déchus", în Bădiliţă şi Jakab (2003, pp. 221-239). ♦ *Documentul de la Damasc*, 2,18, cunoaşte şi el tradiţia căderii „veghetorilor" (ἐγρήγοροι). Se crede că originea acestora se află în religia asiro-babiloniană. „Veghetorii" ar fi spiritele stelelor care veghează toată noaptea. Într-adevăr, în unele texte din Enoh, stelele sunt încă prezentate ca fiinţe vii. Chaldeii admiteau existenţa a numeroase genii sau semizei, subordonaţi divinităţilor planetare. Rolul lor era să supravegheze pământul şi să fie intermediari între lume şi divinităţile superioare, slujind drept consultanţi. Chiar dacă originea „veghetorilor" este politeistă, în cartea lui Daniel această făptură joacă rolul îngerului lui *YHWH* din textele vechi, acela de a rosti un oracol.

4,14 Oracolul pronunţat de „veghetor" se inspiră, în ceea ce priveşte imaginea, în acelaşi timp din Iez. 31,10-14, pasaj rezumat în cartea lui Daniel, şi din Is. 6,13. În Iezechiel nu se vorbeşte distinct despre trunchi şi rădăcini, care-i sunt lăsate copacului, la Daniel. Este vorba doar de „căderea" (πτῶσιν) acestuia.

4,15 „Doar stirpea rădăcinilor" (Θ): şi Israel, în exil, va fi redus la o buturugă, din care va renaşte planta cea nouă (*cf.* Is. 6,13). ♦ „cu o legătură de fier şi de aramă" (Θ): Bentzen observă că acest detaliu nu se potriveşte cu dezvoltarea parabolei copacului, trădând aici realitatea ascunsă în spatele imaginii, şi anume faptul că trunchiul lui Nabucodonosor va fi protejat. Evident, aceste legături metalice nu erau destinate să susţină trunchiul copacului tăiat, ci mai degrabă să ţină prizonier acel trunchi, ca într-o închisoare. Astfel

LXX

cu fiarele pământului din munți, să pască iarbă, ca boul;

Θ

fier și de aramă; și în iarba fragedă de afară și în roua cerului va zăcea, și cu fiarele va fi partea lui din iarba pământului.

LXX

16 și de la roua cerului trupul să i se schimbe, și șapte ani să se hrănească împreună cu ele,

Θ

16 Inima lui, față de cea a oamenilor, se va schimba, și inimă de fiară i se va da, și șapte cruguri se vor perinda pe deasupră-i.

LXX

17 până ce va cunoaște că Domnul cerului are putere peste toate cele din cer și cele de pe pământ, și câte voiește face cu ele.»

Θ

17 Din porunca [venită de la] *ir* [este] cuvântul, și lucru al sfinților [este] răspunsul, ca să cunoască cei vii că Domn este Cel Preaînalt peste împărăția oamenilor, și cui va voi

---

trunchiul se transformă într-o imagine umană. Conform altor comentarii, „legăturile" sunt imaginea stării de nebunie de care au fost încătușate o vreme rațiunea și voința regelui. Această interpretare apare deja la Theodoret: „că fiind cuprins de nebunie și turbând împotriva tuturor, a fost pus în lanțuri".

4,16 „inimă de fiară": în Orientul antic, inima era considerată sediul rațiunii (*cf.* Ier. 5,21; Os. 7,11). A spune despre rege că inima i s-a schimbat într-o inimă de fiară înseamnă a spune că și-a pierdut mințile. Acest verset va fi lămurit de explicațiile lui Daniel. ♦ Nebunia lui Nabucodonosor a făcut obiectul analizei unor medici psihiatri. Doctorul M.G. Barker arată că boala regelui consta în faptul că el își închipuia că este un animal. Această boală este cunoscută sub numele de lycantropie și se remite după câțiva ani (Baldwin, 1978, p. 109). Alte boli similare identificate în comportamentul lui Nabucodonosor sunt zoantropia și cynantropia. ♦ „șapte ani" (LXX), „șapte cruguri" (*litt.* „vremi") (Θ): Steinmann (1950, p. 82) se întreabă dacă cele „șapte cruguri" nu simbolizează cele șapte perioade care, conform magilor elenizați, ne separă de sfârșitul lumii, ceea ce ar putea corespunde celor șaptezeci de săptămâni de ani din Dan. 9. După Theodoret, este vorba de trei ani și jumătate, „că Dumnezeiasca Scriptură nu împarte anul în patru anotimpuri, ci în două mai de obște: iarna și vara; iar șapte asemenea despărțituri fac trei ani și jumătate". Oricum, este vorba de șapte perioade de lungime egală. Esențială este cifra șapte, care desemnează o totalitate, ceea ce înseamnă până la măsurarea completă a timpului indicat de Dumnezeu pentru această umilință.

4,17 „ca să cunoască cei vii": văzând transformarea copacului în buturugă / a omului în fiară, oamenii ar fi îndemnați să vadă în aceasta o intervenție divină. Descifrarea semnificației nu este numai pentru Nabucodonosor, ci pentru toți. ♦ „cui va voi [El] i-o va da": formula are sensul „celui pe care îl iubește"; corespunde unei formule juridice care se regăsește în papirii aramaici.

Θ

[El] i-o va da și pe cel de nimic în fața oamenilor îl va ridica până la ea.'

LXX

17a În fața mea a fost doborât într-o singură zi, și stricarea lui, într-un singur ceas din zi, și ramurile lui au fost duse în toate vânturile, și a fost smuls și aruncat; și mânca iarba pământului laolaltă cu fiarele pământului și spre veghe a fost dat și în piedici și în cătușe de aramă a fost legat de ei. Foarte m-am minunat de toate acestea, și somnul s-a îndepărtat de ochii mei.

18 Și, sculându-mă dis-de-dimineață din așternutul meu, l-am chemat pe Daniel, mai-marele înțelepților și căpetenia tălmăcitorilor de vise, și i-am povestit visul, și mi-a arătat întrega lui tâlcuire."

Θ

18 Acesta [este] visul pe care l-am văzut eu, regele Nabucodonosor, iar tu, Baltasare, spune tâlcuirea, căci toți înțelepții din împărăția mea nu pot să-mi lămurească tâlcuirea lui; însă tu, Daniel, poți, căci duh sfânt al lui Dumnezeu [se află] în tine.»"

LXX

19 Mare i-a fost mirarea lui Daniel, și presimțirea îl încolțea, și, înfricoșându-se, cuprins de tremur și schimbându-se la față, clătinând din cap de uluire o vreme, mi-a răspuns cu glas blând: „O, rege, visul acesta [să fie] pentru cei ce te urăsc, iar tâlcuirea lui să vină peste vrăjmașii tăi!

Θ

19 Atunci Daniel, al cărui nume [era] Baltasar, a rămas mut o vreme, și gândurile îl tulburau. Și a prins a grăi regele și a zis: „Baltasare, visul și tâlcuirea să nu te apese!" Iar Baltasar a răspuns și a spus: „Stăpâne, visul [să fie] pentru cei ce te urăsc și tâlcuirea lui, pentru vrăjmașii tăi!

4,18 „duh sfânt al lui Dumnezeu": pentru TM, *cf.* nota la 4,8.

4,19-27 Explicarea visului făcută de Daniel, cu tonalitate narativă, este aproape în întregime în proză (vv. 19-24, 26-31), cu intercalarea unor părți ritmate (vv. 25, 32). Tâlcuirea visului se încheie cu semnele adeveririi lui (v. 33).

4,19 „visul [să fie] pentru cei ce te urăsc și tâlcuirea lui, pentru vrăjmașii tăi!" (Θ): interpretul folosește în răspuns o formulă de politețe, cerând ca visul să se întoarcă asupra dușmanilor regelui; reprezintă un fel de scuză pentru lucrurile sinistre din vis care-l privesc pe rege.

LXX

[20] Copacul care a crescut în pământ, a cărui înfățișare [era] mare, tu ești, o, rege!

[21] Și toate zburătoarele cerului care își făceau cuib în el: puterea pământului și a neamurilor și a tuturor limbilor, până la marginile pământului, și toate ținuturile ție îți slujesc.

[22] Ridicarea copacului aceluia și apropierea lui de cer și cuprinderea lui care a atins norii: tu, rege, te-ai înălțat deasupra tuturor oamenilor care se află pe fața întregului pământ, s-a înălțat inima ta cu fală și putere peste ale Celui Sfânt și peste îngerii Lui; lucrările tale s-au văzut, cum ai pustiit casa Dumnezeului Celui Viu pentru păcatele poporului celui sfințit.

Θ

[20] Copacul pe care l-ai văzut, care s-a mărit și a crescut în putere, iar înălțimea i-a ajuns până la cer și cuprinderea pe tot pământul,

[21] și frunzele-i [erau] învoalte și rodul bogat, și [era] hrană pentru toți în el, sub el sălășluiau fiarele sălbatice, iar în ramurile lui se adăposteau păsările cerului,

[22] tu ești, rege, căci ai crescut în mărire și putere; și măreția ta a sporit și a ajuns până la cer, iar domnia ta, până la marginile pământului.

4,20 Daniel interpretează alegoria copacului, care se referă la mărirea (τὸ μεγαλυνθέν, fastul și strălucirea) și puterea (τὸ ἰσχυκός, în sens geografic și etnic) lui Nabucodonosor, descrise cu formule hiperbolice, ca în interpretarea visului anterior cu statuia cu capul de aur, scoțând însă în evidență și trufia ce decurge din acestea, ca în apostrofarea din Is. 14,13-14. Copacul care a crescut până la cer este semn că regele a fost atins de *hybris*, atitudine condamnată în Biblie mai ales la suverani. Regele Babilonului descris de Is. 14,13 avea pretenții destul de asemănătoare cu cele ale lui Nabucodonosor. După Iez. 6 și 17, trufia l-a dus la pieire și pe regele Tyrului. În 1Mac. 1,5 se spune că Alexandru cel Mare și-a înălțat inima și s-a umplut de trufie, ceea ce ar putea fi o aluzie la pretențiile regelui de a fi divinizat (*cf.* Quintus Curtius, VIII, 5,6). Divinizarea lui Antiochos al IV-lea Epiphanes, decurgând din *hybris*, este și ea scoasă în evidență de Dan. 11,37-38. ♦ Traducătorul LXX introduce în v. 22 un puternic accent teologic iudaic, vorbind de „Cel Sfânt", „Dumnezeul Cel Viu", „îngerii Lui", ca și de „poporul sfințit". În felul acesta se face legătura cu prezența îngerului, ca mesager al Domnului, din versetul următor.

LXX

[23] Și vedenia pe care ai văzut-o, că un înger întru putere a fost trimis de la Domnul și că a spus să fie smuls copacul și să fie tăiat: judecata Dumnezeului Celui Mare va veni peste tine,

[24] și Cel Preaînalt și îngerii Lui sunt pe urmele tale.

[25] Te vor duce în temniță și într-un loc pustiu te vor trimite.

[26] Și rădăcina copacului cea cruțată, așadar, nu va fi dezrădăcinată; locul tronului tău îți va fi păstrat pentru o vreme și un timp. Iată, împotriva ta se pregătesc și te vor biciui și vor porni cele judecate împotriva ta.

Θ

[23] Și [faptul] că regele a văzut [un] *ir* și [un] sfânt pogorând din cer, care a zis: «Despuiați copacul și nimiciți-l, numai stirpea rădăcinilor lui lăsați-o în pământ și în legătură de fier și de aramă și în iarba de afară și în roua cerului va sta, și partea lui va fi cu fiarele sălbatice, până ce șapte cruguri se vor perinda peste el»,

[24] aceasta [este] tâlcuirea lui, o, rege, și este hotărârea Celui Preaînalt, care a ajuns până la stăpânul meu, regele:

[25] și pe tine te vor alunga dintre oameni, și cu fiarele sălbatice va fi sălașul tău, și iarbă ca unui bou îți vor da să mănânci, și în roua cerului vei sta, și șapte cruguri se vor perinda peste tine, până când vei cunoaște că Cel Preaînalt domnește peste împărăția oamenilor, și cui va voi [El] i-o va da.

[26] Și pentru că au spus: «Lăsați stirpea rădăcinilor copacului», domnia ta îți va rămâne ție, de când vei cunoaște puterea cerească.

4,25 „până când vei cunoaște": timpul cât durează o asemenea condiție, de exil și cruntă separare, este necesar pentru ca regele să înțeleagă acțiunea lui Dumnezeu în ceea ce i s-a întâmplat. Este un alt aspect al motivului pustiului, așa cum apare și la Oseea (*cf.* Os. 2,4-25).

4,26 „de când vei cunoaște puterea cerească": pedeapsa are scop pur pedagogic (*cf.* paralelismul cu „până când vei cunoaște că Cel Preaînalt domnește peste împărăția oamenilor" din v. 25). Acest mod de a-L desemna pe Dumnezeu în VT se mai întâlnește în cărțile Macabeilor: 1Mac. 3,18.19.50; 4,10.24.53; 12,15; 2Mac. 7,11; 8,20; 9,4.20. Va fi folosit din plin de NT și de literatura rabinică (Delcor, 1971, p. 116).

LXX	Θ
27 Domnul trăieşte în cer, şi puterea Lui [se întinde] peste întregul pământ; de El să te rogi pentru păcatele tale şi toate nedreptăţile tale răscumpără-le prin milostenii, ca să ţi se dea iertare şi să ai parte de multe zile pe tronul împărăţiei tale, şi să nu fii nimicit. Aceste cuvinte să le primeşti cu drag; căci neabătut [este] cuvântul meu, iar timpul tău, deplin."	27 De aceea, o, rege, să-ţi fie plăcut sfatul meu, păcatele răscumpără-ţi-le prin milostenii, şi nedreptăţile, prin îndurări faţă de cei sărmani! Poate va fi îndelung-răbdător Dumnezeu faţă de rătăcirile tale!" –
28 Şi, când vorbele lui s-au încheiat, Nabucodonosor, care a ascultat tălmăcirea vedeniei, a păstrat vorbele în inimă. –	28 Toate acestea l-au ajuns pe regele Nabucodonosor.
29 Şi, după douăsprezece luni, regele se preumbla pe zidurile cetăţii, cu toată slava lui, şi mergea prin turnurile ei;	29 După douăsprezece luni, plimbându-se în sanctuarul palatului său, în Babilon,

4,27 Pentru a-şi răscumpăra (gr. λυτρόω, lat. *redimere*) păcatele, Nabucodonosor trebuie să facă fapte bune. LXX, Theodotion şi Vulgata văd în aceste manifestări chiar milostenia (ἐλεημοσύνη), care traduce un mai general termen aramaic. Şi în Tobit (4,11; 12,9) se exprimă ideea că milostenia răscumpără orice păcat. Ecleziastul (3,3) afirmă şi el învăţătura despre eficacitatea faptelor bune. Orice profet, după ce şi-a transmis oracolele judecăţii şi le-a explicat, invită la pocăinţă şi la convertire, cu făgăduinţa că Dumnezeu nu va împlini pedeapsa anunţată. ♦ „Poate... rătăcirile tale!": TM are „poate va fi o prelungire a bunăstării tale", ceea ce ar arăta că Θ a avut în faţă un text uşor diferit de cel protomasoretic.

4,29 „după douăsprezece luni", gr. μετὰ μῆνας δώδεκα / μετὰ δωδεκάμηνον: nu este limpede de ce este fixată această dată. Adesea, între vestirea pedepsei şi împlinirea ei se află un interval de timp, pentru ca păcătosul să aibă posibilitatea să se căiască. Potopul a avut loc la şapte zile după anunţarea lui (*cf.* Gen. 7,4). Iona (3,4) a anunţat că nimicirea cetăţii Ninive va avea loc după patruzeci de zile. ♦ „în sanctuarul palatului său" (Θ): *cf.* 2Rg. 11,2; TM are *litt.* „peste palatul". Cum acelaşi cuvânt, *hēykhal*, înseamnă şi „palat", şi „templu", Theodotion a înţeles că era vorba de un sanctuar (ναός) în palat; LXX vorbeşte despre zidurile cetăţii.

LXX	Θ
30 şi, prinzând a grăi, a zis: „Acesta este Babilonul cel mare, pe care eu l-am întemeiat, şi se va numi casa împărăţiei mele, prin tăria puterii mele, spre cinstea slavei mele."	30 a prins a grăi regele şi a spus: „Oare nu este acesta Babilonul cel mare, pe care eu l-am construit spre [a fi] casă regească prin tăria puterii mele, spre cinstea slavei mele?"

4,30 „Babilonul cel mare": cum apare şi Ninive (*cf.* Iona 1,1; 3,2). Epitetul „mare" se regăseşte la scriitorii antici (Xenofon, Pausanias şi Strabo) şi pare să fi fost unul dintre calificativele obişnuite ale unei cetăţi. De aici a luat autorul Apocalipsei numele „Babilonul cel mare" care apare de mai multe ori în carte (Apoc. 16,19). ♦ „pe care eu l-am întemeiat / construit": întemeierea Babilonului datează, după tradiţie, din vremurile ce au urmat potopului (*cf.* Gen. 11,1-5); Nabucodonosor înfrumuseţase considerabil vechiul oraş şi, în plus, construise un nou oraş pe malul sudic al Eufratului. Flavius Iosephus (*Împotriva lui Apion*, I, 138) a păstrat un fragment din Berosos, preot al templului lui Bel din Babilon (330-250 î.H.), în care Nabucodonosor este înfăţişat drept un mare constructor. Din inscripţii, al căror stil îl imită textul din Daniel, aflăm despre imensele lucrări pe care regele le-a făcut în Babilon şi în jurul acestuia. Ruinele care acoperă pământul sunt alcătuite din cărămizi marcate cu numele său. Toţi scriitorii antici ne dau mărturie despre măreţia acestei cetăţi. Isaia (13,19) o numeşte „podoaba împăraţilor, mândra coroană a chaldeilor". ♦ Oraşul propriu-zis era aşezat pe cele două maluri ale Eufratului. Era traversat de la nord la sud de 25 de străzi paralele, largi de 50 m, care se încrucişau în unghi drept cu alte 25 de străzi paralele, ceea ce însemna 50 de străzi, care se terminau cu 100 de porţi de bronz; din intersectarea acestor străzi rezultau 625 de pieţe şi 675 de cvartale pline de locuitori. Casele aveau 3-4 etaje. Străzile perpendiculare pe fluviu erau închise la ţărm cu porţi de bronz; de-a lungul fluviului se aflau ziduri de cărămidă. Cele două părţi ale oraşului comunicau printr-un pod cu picioare de cărămidă, lung de 185 m. Podul, făcut din bârne de lemn, era ridicat seara, pentru a împiedica tâlhăriile nocturne. Pe malul stâng (spre răsărit) s-au găsit urmele cetăţuii regale, palatul lui Nabucodonosor, ridicat în 15 zile, după cum spun Flavius Iosephus şi inscripţiile. Această clădire acoperea 13 ha. Lângă ea se aflau faimoasele grădini suspendate (15 ha), construite de Nabucodonosor pentru soţia sa Amyntis, pentru a-i oferi imaginea munţilor natali. Lângă acestea se afla marele templu al lui Merodac, iar pe malul drept (spre apus) se afla templul lui Bel-Nebo, un turn uriaş, de şapte etaje (80 m înălţime). De aici se inspiră povestea turnului Babel (*cf.* Gen. 11,1-9). Măreţia Babilonului, ca o cetate a răului, va ajunge în literatura apocaliptică, mai ales în Apoc. 14,8; 16,9; 17,5; 18,2.10.21. ♦ Zidurile de incintă erau tot ce poate fi mai prodigios; grecii le considerau una dintre cele şapte minuni ale lumii. Construite din cărămizi legate cu bitum, acestea aveau – după spusa lui Herodot, care vizitase Babilonul după ce acesta fusese cucerit de perşi – aproape 100 m înălţime, 24 m lăţime şi 90 km circumferinţă. Două care cu câte patru cai puteau trece pe el unul lângă altul. Avea o suprafaţă de 513 km^2, mai mare decât a Parisului; aceasta era ocupată, în cea mai mare parte, de câmpuri cultivate, care o făceau inexpugnabilă în caz de foamete.

LXX

31 Şi, cum şi-a sfârşit vorba, a auzit un glas din cer: „Ţie ţi se vorbeşte, rege Nabucodonosor, împărăţia Babilonului ţi se ia şi i se dă altuia, un om socotit de nimic din casa ta; iată, Eu îl statornicesc în împărăţia ta, şi el va primi puterea şi slava şi fala ta, ca să cunoşti că Dumnezeul cerului are puterea asupra împărăţiei oamenilor, şi cui va voi [El] i-o va da; până la răsăritul soarelui, alt rege se va bucura de casa ta şi va pune mâna pe slava ta şi pe tăria ta şi pe puterea ta.

32 Şi îngerii te vor urmări şapte ani, şi nu vei fi nicicum văzut, nici nu vei vorbi cu vreun om; iarbă îţi vor da să mănânci, ca unui bou, şi iarba verde a pământului va fi păşunea ta; iată, în locul slavei tale, te vor lega, şi casa falei tale şi împărăţia ta le va avea altul.

33 Iar până în zori toate se vor sfârşi cu tine, Nabucodonosor, rege al

Θ

31 Încă se mai afla vorba în gura regelui, [când] a fost un glas din cer: „Ţie ţi se vorbeşte, rege Nabucodonosor! Împărăţia a fost luată de la tine;

32 şi te vor alunga dintre oameni, şi cu fiarele sălbatice [va fi] sălaşul tău; şi iarbă, ca unui bou, îţi vor da să mănânci şi şapte cruguri se vor perinda peste tine până când vei cunoaşte că Cel Preaînalt domneşte peste împărăţia oamenilor, şi cui va voi [El] i-o va da."

33 Chiar în acea clipă s-a împlinit hotărârea asupra lui Nabucodonosor:

4,32 În pasajul din Abydenos preluat de Eusebiu se spune că, după ce a încetat să facă război în răsărit (*cf.* v. 4), suit pe acoperişul palatului său (*cf.* v. 29), Nabucodonosor fusese cuprins de o inspiraţie venită de la un zeu şi prevestise babilonienilor nimicirea imperiului lor de către „catârul pers" (Cyrus, aliat cu mezii). Acestui duşman îi urează cele mai mari nenorociri (*cf.* v. 19), să piară în apele mării sau să rătăcească în pustiu, departe de oameni, printre fiare (*cf.* v. 33). După această profeţie, Nabucodonosor a dispărut subit. Nu se poate să nu vedem aici o apropiere cu cartea lui Daniel. În textul lui Abydenos avem forma legendară pe care a căpătat-o această poveste în tradiţia babiloniană după cucerirea persă. După unii, aici se găsesc ecouri ale unei probleme istorice pe care o prezintă inscripţiile: o tentativă de uzurpare din această perioadă a domniei lui Nabucodonosor, care nu se putea petrece decât în împrejurări ca acelea menţionate în cele două istorisiri.

4,33 „până când perii lui au crescut ca ai leilor şi unghiile lui, ca [ghearele] păsărilor": în TM, îi cresc perii ca penele de vultur, iar în LXX, perii îi cresc ca penele de vultur şi

LXX

Babilonului, şi nu va mai rămâne din toate acestea nimic." –

33a „Eu, Nabucodonosor, regele Babilonului, şapte ani am stat legat; iarbă ca unui bou mi-au dat să mănânc, şi cu iarba verde a pământului mă hrăneam. Şi, după şapte ani, mi-am îndreptat sufletul spre rugăciune şi am înălţat rugă pentru păcatele mele în faţa Domnului Dumnezeului cerului şi pentru neştiinţele mele m-am rugat Dumnezeului dumnezeilor celui mare.

33b Şi perii mei s-au făcut ca penele de vultur, unghiile mele precum [ghearele] de leu; s-a schimbat carnea mea şi inima mea, gol umblam laolaltă cu fiarele pământului. Am văzut un vis şi presimţirile m-au cuprins; şi de la o vreme m-a luat un somn greu şi m-a năpădit toropeala.

34 Şi, la sfârşitul celor şapte ani, a venit vremea răscumpărării mele, şi

Θ

şi a fost alungat dintre oameni şi mânca iarbă ca un bou; şi trupul lui se scălda în roua cerului, până când perii lui au crescut ca ai leilor şi unghiile lui, ca [ghearele] păsărilor.

34 „Iar după ce s-au sfârşit zilele, eu, Nabucodonosor, mi-am ridicat ochii

unghiile, ca ghearele de leu. Această imagine sugerează viaţa sălbatică a lui Nabucodonosor, condiţia lui, de neglijenţă şi delăsare, creată de separarea de comunitatea umană şi de lipsa conştiinţei propriei naturi, echivalentă cu nebunia.

4,34 „şi [pentru] păcatelele şi neştiinţele mele s-a împlinit [ispăşirea]", *litt.* „şi păcatele şi neştiinţele mele s-au umplut/împlinit". ♦ Nabucodonosor îl slăveşte pe Dumnezeu la fel ca tinerii din cuptorul aprins (*cf.* 3,24-51). ♦ „Cel care trăieşte în veci" trimite la formula augurală adresată suveranilor (*cf.* 2,4). ♦ În LXX lipseşte imnul de la sfârşitul versetului 34, continuat în v. 35. În schimb, apare din nou mesagerul Domnului, îngerul, care-l anunţă pe Nabucodonosor că, dacă se căieşte, se converteşte şi Îl slujeşte pe Dumnezeu, i se va reda domnia. Există obiecţii împotriva autenticităţii acestui pasaj şi a versetului următor, pentru că edictul lui Nabucodonosor seamănă izbitor cu formulările

LXX

[pentru] păcatelele și neștiințele mele s-a împlinit [ispășirea] dinaintea Dumnezeului cerului; și m-am rugat pentru neștiințele mele Dumnezeului dumnezeilor celui mare, și, iată, un înger m-a chemat din cer, zicând: «Nabucodonosor, slujește-I Dumnezeului cerului, celui sfânt, și dă slavă Celui Preaînalt: domnia asupra neamului tău ți se dă înapoi.»
[35]

36 În acea vreme, mi s-a înapoiat împărăția, și slava mi-a fost dată înapoi.

Θ

spre cer, și mi s-au întors mințile, și L-am binecuvântat pe Cel Preaînalt și L-am lăudat și L-am slăvit pe Cel care trăiește în veci: căci puterea Lui [este] putere veșnică și împărăția lui, din neam în neam,

35 și toți locuitorii pământului ca nimic au fost socotiți, și face după voia Lui cu oștirea din cer și cu sălașul de pe pământ;
și nu este nimeni care să stea împotriva mâinii Lui și să-I spună:
«Ce ai făcut?»

36 Chiar în clipa aceea mi s-au întors mințile și am venit iarăși la cinstea împărăției mele; și mi-am recăpătat chipul, iar principii mei și dregătorii mei mă căutau ; și am fost întărit în împărăția mea, și mi s-a adăugat și mai multă mărire.

din psalmi. Dar, după Lenormand, aproape toate frazele acestui pasaj (vv. 31-36) se regăsesc în inscripțiile asiriene și în imnuri, care au asemănări izbitoare cu psalmii.

4,35 Transcendența absolută a lui Dumnezeu apare ca o temă dominantă o dată cu sfârșitul exilului. ♦ „să stea împotriva mâinii": TM are „să-L lovească cu mâna / să-i lovească mâna".

4,36 „am venit iarăși la cinstea împărăției mele; și mi-am recăpătat chipul (*litt.* forma)": TM are „pentru cinstea împărăției mele, mi s-au întors măreția și strălucirea". ♦ Așa cum se spune în vis, Nabucodonosor nu-și recapătă numai sănătatea, ci și împărăția și slava de mai înainte. Repetiția are scopul de a lega de căința și convertirea lui Nabucodonosor noua stăpânire a regatului său. Mai înainte au fost subliniate efectele spirituale ale pedepsei, aici sunt marcate efectele ei lumești. După Steinmann (1950, p. 86), Nabucodonosor, simbolul trufiei omenești din Babel, devine simbolul unei umanități mai bune, pregătită să-l primească pe „Fiul omului", căruia i s-a făgăduit împărăția mesianică.

LXX

37 Celui Preaînalt Îi aduc mulțumire și Îl laud pe Cel care a întemeiat cerul și pământul și marea și râurile și toate cele [ce se află] în ele; Îi aduc mulțumire și Îl laud, căci El este Dumnezeul dumnezeilor și Domnul domnilor și Împăratul împăraților; căci El face semne și minuni și schimbă vremurile și timpurile, luând regilor împărăția și așezându-i pe alții în locul lor.
37a De acum Lui Îi voi sluji, și de teama Lui m-a cuprins tremurul, și pe toți cei sfinți ai Săi îi laud; căci dumnezeii neamurilor nu au în ei puterea să întoarcă împărăția unui rege spre alt rege și să ucidă și să dea viață și să facă semne și fapte minunate mari și înspăimântătoare și să schimbe lucruri preamari, așa cum a făcut cu mine Dumnezeul cerului, și a schimbat cu privire la mine lucruri mari. Eu, în fiecare zi a domniei mele, voi aduce jertfe Celui Preaînalt pentru sufletul meu, spre miros de bună mireasmă Domnului, și ce este plăcut în ochii Lui voi face, eu și poporul meu, neamul meu și ținuturile mele cele de sub puterea mea. Și câți au grăit împotriva Dumnezeului cerului, și câți ar

Θ

37 Acum, eu, Nabucodonosor, Îl laud, Îl înalț și Îl slăvesc pe Regele cerului, căci toate lucrările Lui [sunt] adevărate, și căile Lui, dreptate, iar pe toți cei care umblă cu trufie poate să-i smerească."

4,37 Acest verset, ca și vv. 34-35, conține elementele unui imn. Este un imn de slavă, în care se recunoaște dreptatea lucrărilor Domnului în ceea ce-l privește pe Nabucodonosor, mai ales pentru că i-a smerit trufia. Dumnezeu este numit aici „Regele cerului", expresie rară în Biblie (*cf.* Tob. 13,6). Regele a primit domnia de la „Regele cerului", nu a dobândit-o prin forța sa. Expresia „Regele cerului" amintește de o altă expresie caracteristică epocii perse, „Dumnezeul cerului".

fi prinşi grăind ceva, pe aceştia îi voi osândi la moarte." –

37b Iar regele Nabucodonosor a scris o scrisoare circulară tuturor neamurilor, după loc, şi ţinuturilor şi limbilor toate care locuiesc în toate ţinuturile, din neam în neam: „Domnului Dumnezeului cerului aduceţi-I laudă şi jertfă şi prinos aduceţi-I cu slavă; eu, regele regilor, Îi aduc mulţumire cu slavă, căci aşa a făcut cu mine; în ziua aceea m-a aşezat pe tronul meu şi mi-am luat în stăpânire puterea şi domnia peste poporul meu şi măreţia mea mi-a fost dată înapoi.

37c Regele Nabucodonosor către toate neamurile şi toate ţinuturile şi toţi cei care locuiesc în ele: Pacea să vă fie îmbelşugată în toată vremea. Şi acum, vă voi arăta lucrările pe care le-a făcut cu mine Dumnezeul cel mare şi am găsit de cuviinţă să vă dezvălui vouă şi învăţaţilor voştri că există Dumnezeu, şi faptele Lui minunate [sunt] mari, împărăţia Lui [este] împărăţie în veac, puterea Lui, din neam în neam."

Şi a trimis scrisori despre toate cele ce i se întâmplaseră în timpul domniei lui, tuturor neamurilor ce se aflau sub stăpânirea lui.

5 Regele Baltasar a făcut petrecere mare în ziua închinării palatului său şi a chemat dintre dregătorii săi două mii de bărbaţi. În ziua aceea, Baltasar, bine dispus după vin şi fălindu-se, i-a lăudat pe toţi zeii neamurilor, cei turnaţi şi cei cioplţi din ţinutul lui; iar Dumnezeului Preaînalt nu i-a adus laudă. În aceeaşi noapte au ieşit nişte degete ca de om şi au scris pe peretele casei lui, pe tencuiala din faţa lămpii, *Mane phares thekel.* Iar tălmăcirea lor este: *mane* – a fost numărat, *phares* – a fost ridicat din loc, *thekel* – a fost statornicit.

1 Regele Baltasar a făcut un praznic mare pentru tovarăşii săi şi a

5

1 Regele Baltasar a făcut un ospăţ mare pentru cei o mie de dregători

---

5 În acest capitol, textul LXX este destul de diferit şi mai scurt faţă de TM.

5,1-6 Episodul banchetului nelegiuit îl are drept protagonist pe Baltasar (aram. *Bēlʳşa'ṭṭar*), care presupune akkadianul *Bel-šar-uṭṭur*, nume teoforic, în compunerea căruia intră numele zeului Bel, „Bel, ocroteşte-l pe rege!" (*cf.* şi nota la 4,8), prezentat ca fiu al lui Nabucodonosor şi cel din urmă rege al Babilonului. Baltasar mai este menţionat ca fiu al lui Nabucodonosor şi în Baruch 1,11. Genealogia însă nu corespunde realităţii istorice, deoarece Baltasar a fost fiul ultimului rege al Babilonului, Nabonides (556-538 î.H.), iar nu al lui Nabucodonosor. Dar cum, în realitate, în timpul unei lungi călătorii a lui Nabonides la Teiman, în Arabia (unde a locuit cca nouă ani!), regenţa a fost asigurată de fiul său Baltasar, episodul a fost legat de numele acestuia. ♦ Episodul are o fizionomie proprie, dar se pretează aceluiaşi scop ca şi cel precedent (visul cu copacul uriaş, *cf.* Dan. 4). În locul trufiei lui Nabucodonosor, aici se află profanarea, de către Baltasar, a vaselor sfinte răpite din templul din Ierusalim. ♦ Motivul acestui episod, mai mult decât cel al lui Nabucodonosor, pare să aibă legătură şi cu vremurile lui Antiochos al IV-lea, profanator al templului şi al obiectelor sacre (*cf.* Dan. 8,9-12.25; 9,26-27; 11,31-39).

5,1 „Regele Baltasar": acesta nu a fost niciodată încoronat ca rege cu puteri depline, iar documentele nu-i dau niciodată acest titlu. A exercitat însă funcţiile regale ca înlocuitor al tatălui său, Nabonides, care a lipsit vreme îndelungată din capitală. Mai mult, unii cercetători sunt de părere, pe baza analizei minuţioase a documentelor babiloniene, că

LXX

băut vin.

2 Şi s-a semeţit inima lui şi a spus să se aducă vasele de aur şi cele de argint din casa lui Dumnezeu pe care le adusese Nabucodonosor, tatăl său, de la Ierusalim, şi să se toarne vin în ele tovarăşilor săi.

Θ

ai săi; şi în faţa celor o mie [a fost pus] vinul, şi, bând,

2 Baltasar a spus, în timp ce gusta vinul, să se aducă vasele de aur şi de argint pe care le luase Nabucodonosor, părintele său, din templul din Ierusalim; să bea din ele regele şi dregătorii săi şi ţiitoarele şi soţiile sale.

---

lui Baltasar i-au fost conferite puteri similare unei coregenţe pe aproape toată durata domniei lui Nabonides (Montgomery, 1950, p. 67). Astfel se explică faptul că diferite documente îl arată pe Baltasar asociat tatălui său în rugăciuni, jurăminte etc. ♦ „ospăţ mare pentru cei o mie de dregători ai săi" (Θ): expresie generică pentru a indica totalitatea membrilor curţii şi ai administraţiei imperiale; LXX are, mai concis, „pentru tovarăşii săi". De fapt, numărul convivilor nu trebuie să ne mire. Biblia cunoaşte banchetul lui Xerxes sau Assuerus, la care a fost invitat întregul popor din Susa timp de şapte zile (*cf.* Est. 1,5), iar comentatorii citează numeroase exemple din autorii clasici. ♦ „a băut vin" (LXX), „[a fost pus] vinul, şi, bând" (Θ): TM scoate în evidenţă starea de beţie a lui Baltasar, vorbind de abundente libaţii de vin. Despre beţie şi orgiile babilonienilor în vremea lui Alexandru, se citează, de obicei, Quintus Curtius: *Babylonii maxime in vinum et quae ebrietatem sequuntur effusi sunt* (V,1).

5,2 „Nabucodonosor, părintele său": trebuie înţeles în sens larg, ca strămoş (*cf.* Gen. 28,13), aşa cum Iu este numit fiul lui Omri, întemeietorul Samariei, în timp ce, în realitate, el este fiul lui Iosafat (*cf.* 4Rg. 9,2). După Nabucodonosor – aşa cum menţionează Berosos şi Canonul lui Ptolemeu – au mai fost alţi trei regi: Evil Merodach (LXX Euilmarodach, 4Rg. 25,27), Neriglissar, Labaşi-Marduk înainte de Nabonides, tatăl lui Baltasar. În Rugăciunea lui Nabonides, acesta vorbeşte de fiul său mai mare, Baltasar. Iar o inscripţie ce făcea parte din analele regale spune că, în al şaptesprezecelea an al domniei (539), Nabonides a fost înfrânt de către Cyrus la Sepharvim (Sippar), de unde se trage concluzia că fiul regelui (Baltasar) cârmuia în capitală. Pe de altă parte, Xenofon vorbeşte despre un rege al Babilonului, nenumit, tânăr desfrânat, crud şi nelegiuit, ajuns repede la putere, care a pierit în timp ce chefuia, chiar în noaptea în care Cyrus a cucerit cetatea, detalii care frapează prin conformitatea cu textul din Daniel. ♦ Repetata formulă care-l face pe Baltasar fiul lui Nabucodonosor scoate în relief strânsa legătură dintre primul mare monarh al Babilonului şi cel din urmă rege. ♦ „şi ţiitoarele şi soţiile": acestea, probabil, benchetuiau într-o sală separată (*cf.* v. 10); TM are două cuvinte cu semnificaţie nesigură; se presupune că primele sunt „soţii" (deşi cu titlu deplin nu era decât una), iar celelalte sunt slujnice. Babilonienii, spre deosebire de perşi şi de alte neamuri orientale, admiteau femeile la banchetele lor, care au devenit proverbiale prin licenţiozitate.

LXX

3 Şi au fost aduse şi au băut din ele

4 şi i-au binecuvântat pe idolii lor cei făcuţi de mână de om, iar pe Dumnezeul cel Veşnic nu L-au binecuvântat, pe Cel ce are putere asupra duhului lor.

5 Chiar în acea clipă, au ieşit nişte degete ca de mână de om şi au scris pe peretele casei lui, pe tencuiala din faţa luminii, înaintea regelui Baltasar; şi el a văzut mâna scriind.

6 Şi înfăţişarea i s-a schimbat, şi spaime şi presimţiri îl năpădeau. Aşadar, regele s-a zorit şi s-a ridicat şi se tot uita la scrierea aceea, [în vreme ce] însoţitorii din jurul lui se veseleau.

7 Şi regele a strigat cu glas mare să-i cheme pe solomonari şi pe

Θ

3 Şi au fost aduse vasele cele de aur şi de argint pe care le adusese din templul lui Dumnezeu din Ierusalim; şi au început să bea din ele regele şi dregătorii lui şi ţiitoarele şi soţiile lui;

4 au băut vin şi i-au lăudat pe zeii cei de aur şi de argint şi de aramă şi de fier şi de lemn şi de piatră.

5 Chiar în acea clipă au ieşit nişte degete de mână de om şi au început să scrie în faţa sfeşnicului, pe tencuiala de pe peretele casei regelui; şi regele privea la încheieturile degetelor mâinii care scria.

6 Atunci, chipul regelui s-a schimbat, şi gândurile au prins a-l cutremura, şi încheieturile şalelor i se desfăceau, şi genunchii i se ciocneau unul de altul.

7 Şi a strigat regele cu putere să fie aduşi înăuntru magii, chaldeii şi

---

5,5 „să scrie în faţa sfeşnicului": sfeşnicul sau candelabrul care, în timpul nopţii, trebuia să lumineze încăperea. Acesta, plasat pe masă sau atârnat în mijlocul încăperii, trebuie să se fi aflat între invitaţi şi perete, iar lumina lui cădea pe peretele „din faţa luminii". ♦ „pe tencuiala": peretele nu era lambrisat, ci doar tencuit şi, poate, din loc în loc, împodobit cu picturi, cum erau apartamentele palatului descoperit la Ninive.

5,7 „solomonari... vraci... chaldei" (LXX), „magii, chaldeii şi gazarenii" (Θ): *vide supra*, Dan. 1,20; 2,2; 4,7. Mai des sunt numite patru categorii (*cf.* Dan. 2,2.27; 4,7) sau numai două (*cf.* Dan. 1,20), ori chiar una singură, adică „înţelepţii" (*cf.* Dan. 2,12.24.48; 4,5) sau „chaldeii" (*cf.* Dan. 2,4.10). ♦ „purpura": culoarea regală atât la perşi (*cf.* Est. 8,15) şi la mezi (*cf.* Xenofon, *Cyropaedia*, 1,3,2), cât şi în epoca greacă (*cf.* 1Mac. 10,20). În Antichitate, Babilonul era vestit, alături de Tyr, pentru ţesăturile sale de purpură (*cf.* Iez.

LXX

vraci şi pe chaldei şi pe gazareni, ca să-i vestească tâlcul scrierii. Şi au venit la privelişte să vadă scrierea, şi tâlcul scrierii nu i l-au putut desluşi regelui. Atunci, regele a dat poruncă, zicând: „Orice bărbat care va lămuri tâlcul scrierii, va îmbrăca purpura şi i se va pune colan de aur; şi i se va da putere peste a treia parte din împărăţie."
8 Şi au intrat solomonarii şi vracii şi gazarenii, şi n-a putut nici unul să vestească tâlcul scrierii.
9 Atunci, regele a chemat-o pe regină în legătură cu semnul şi i-a arătat că este [lucru] mare, şi că nici un om nu poate să-i vestească regelui tâlcul scrierii.
10 Atunci, regina i-a amintit acestuia de Daniel, care era dintre cei

Θ

gazarenii, şi le-a spus înţelepţilor Babilonului: „Cel care va desluşi această scriere şi-mi va face cunoscut tâlcul va fi înveşmântat în purpură, şi colanul cel de aur [va atârna] pe grumazul lui; şi va cârmui ca cel de-al treilea în împărăţia mea."
8 Şi au intrat toţi înţelepţii regelui şi n-au putut să desluşească scrierea, nici să-i facă regelui cunoscut tâlcul.
9 Iar regele Baltasar s-a tulburat foarte, şi chipul i s-a schimbat, şi dregătorii lui s-au tulburat [şi ei].
10 Şi a intrat regina în sala ospăţului şi i-a spus: „O, rege, să trăieşti în

---

27,24; Ios. 7,21). ♦ Colanul de aur aminteşte de cel pe care Faraon i l-a dat drept răsplată lui Iosif (*cf.* Gen. 41,42). Termenul *ham*ʿ*nīk*, „colan", este de origine persă şi a ajuns şi în greacă (μανιάκης). ♦ „i se va da putere peste a treia parte din împărăţie" (LXX), „va cârmui ca cel de-al treilea în împărăţia mea" (Θ): posibil ca această magistratură să se explice prin faptul că, la acea vreme, în regat existau doi suverani, Nabonides şi Baltasar; acestora li s-ar fi alăturat un al treilea.

5,8 „n-a putut să desluşească...": s-a presupus că acele cuvinte erau scrise cu caractere feniciene sau ebraice. Dar aceste caractere nu ar fi trebuit să fie necunoscute învăţaţilor din Babilon. Trebuie atunci să ne gândim mai degrabă la o scriere ideografică, ce redă ideile în maniera hieroglifelor, deosebită de orice alfabet şi, în situaţia de faţă, indescifrabilă fără o iluminare divină.

5,10 În TM, versetul începe: „Regina, la cuvintele regelui şi ale dregătorilor, a intrat...". ♦ „regina": cu siguranţă este vorba de regina-mamă, care, după rege, avea totdeauna o mare influenţă la curţile din Orientul Apropiat antic; pentru Israel, ştim acest lucru din Biblie (*cf.* 3Rg. 15,12; 4Rg. 10,13; 24,12.15; Ier. 13,18; 29,2; 2Par. 15,16). Textul grec are acelaşi termen (βασίλισσα) pentru a o desemna pe regină, soţia regelui, şi pe regina-mamă.

LXX

duşi în robie din Iudeea,
11 şi i-a spus regelui: „Omul [acela] era învăţat şi înţelept şi mai-mare peste toţi înţelepţii Babilonului.
12 Şi duh sfânt este în el, şi în zilele părintelui tău, regele, tâlcuiri preagrele i-a lămurit lui Nabucodonosor, tatăl tău."
13 Atunci, Daniel a fost adus în faţa regelui, şi, prinzând a grăi, regele i-a zis:
[14-15]

Θ

veci! Să nu te tulbure gândurile tale, şi chipul să nu ţi se schimbe!
11 Este un bărbat în împărăţia ta în care [se află] duh al lui Dumnezeu; în zilele părintelui tău s-a aflat în el cuget treaz şi pricepere, iar regele Nabucodonosor, tatăl tău, l-a pus mai-mare peste solomonari, magi, chaldei, gazareni,
12 căci [se afla] în el duh din belşug şi chibzuinţă şi pricepere, tâlcuind [el] visele şi vestind lucruri tăinuite şi dezlegând legături: [îl cheamă] Daniel, dar regele i-a pus numele Baltasar. Să fie deci chemat acum, şi îţi va vesti tâlcuirea lui."
13 Atunci Daniel a fost adus înaintea regelui; şi i-a spus regele lui Daniel: „Tu eşti Daniel, dintre cei luaţi în robie din Iudeea, pe care i-a adus regele, părintele meu?
14 Am auzit despre tine că [ai] duh al lui Dumnezeu în tine, şi cuget treaz, pricepere şi înţelepciune din

---

Este normal ca regina-mamă să-l cunoască bine pe Daniel, pentru că acesta jucase un rol deosebit în timpul „părintelui" lui Baltasar. Regina-mamă vorbeşte cu o autoritate pe care nu o aveau în Orient soţiile suveranilor şi care nu aparţinea decât reginelor văduve ale monarhilor defuncţi şi mame ale suveranilor aflaţi la domnie. Prin urmare, nu putea fi decât ori soţia lui Nabonides şi, după unii, fiica lui Nabucodonosor ori văduva acestuia din urmă.

5,12 „duh sfânt" (LXX), „duh din belşug" (Θ): *vide supra*, Dan. 1,20. ♦ „lucruri tăinuite": gr. κρατούμενα, *litt.* „lucruri ţinute sub stăpânire/control". ♦ „dezlegând legături": gr. λύειν συνδέσμους; termenul aramaic din TM, *qiṭ*ʿ*rīn*, înseamnă „probleme", „legături, noduri", ceea ce permite traducerea grecească, similară celei latine (*solutio ligatorum*). Plecând de aici, unii autori au crezut că este vorba despre legături magice prin care un vrăjitor îşi lega victimele în cadrul unor ritualuri.

5,13 „cei luaţi în robie", *litt.* „fiii captivităţii" – semitism.

LXX

[16] „O, Daniele, poţi să-mi limpe-
zeşti tâlcul scrierii? Şi te voi îm-
brăca în purpură şi colan de aur îţi
voi pune, şi vei avea putere peste a
treia parte a împărăţiei mele."

[17] Atunci Daniel s-a oprit în faţa
scrierii şi a citit-o şi i-a răspuns
regelui astfel: „Aceasta [e] scrierea:
«A fost numărat, a fost socotit, a
fost ridicat [din loc]»; şi s-a oprit
mâna care a scris. Şi acesta [este]
tâlcul lor.
[[18-22]]

Θ

belşug s-a găsit în tine. [15] Şi acum,
au venit în faţa mea înţelepţii, magii
şi gazarenii, ca să desluşească scrie-
rea aceasta şi tâlcul ei să mi-l facă
cunoscut; dar n-au putut să mi-l
vestească.
[16] Iar eu am auzit despre tine că poţi
tâlcui judecăţi; acum deci, dacă poţi
desluşi scrierea, şi tâlcul ei să mi-l
faci cunoscut, vei fi înveşmântat în
purpură, şi colanul cel de aur se va
afla pe grumazul tău, şi vei cârmui ca
cel de-al treilea în împărăţia mea."
[17] Atunci a răspuns Daniel şi a spus
în faţa regelui: „Păstrează-ţi darurile
pentru tine, iar dăruirea casei tale
dă-o altuia! Eu însă voi desluşi
regelui scrierea şi tâlcul ei ţi-l voi
face cunoscut.

[18] O, rege, Dumnezeul cel Preaînalt
i-a dat împărăţia şi mărirea şi cin-
stea şi slava lui Nabucodonosor,
părintele tău,
[19] şi, datorită măririi pe care i-a
dat-o, toate popoarele, seminţiile şi
limbile tremurau şi se temeau în faţa
lui: pe cei pe care voia el îi scăpa şi
pe cei pe care voia el îi lovea, şi pe

5,17 „dăruirea casei tale": TM are „răsplăţile". ♦ Intervenţia profetului nu poate fi influenţată de nici un dar, aşa cum încercase să facă Balac cu Balaam (*cf.* Num. 24,11-13), şi de nici o ameninţare, cum voise să facă regele lui Israel cu Michea (*cf.* 3Rg. 22,13-28).

5,18-19 Daniel afirmă universalitatea domniei lui Nabucodonosor, ca în Dan. 2,38; regele babilonian e descris ca acţionând total după bunul său plac şi atribuindu-şi aceleaşi puteri ca ale lui Dumnezeu (*cf.* Deut. 32,39; 1Rg. 1,6-8; Sof. 16,13).

LXX

[23] O, rege, tu ai făcut un praznic
pentru prietenii tăi şi ai băut vin, şi
ţi-au fost aduse vasele din casa Dum-
nezeului celui Viu, şi aţi băut din
ele, tu şi dregătorii tăi, şi aţi lăudat
toţi idolii cei făcuţi de mână de om;
şi pe Dumnezeul cel Viu nu l-aţi
binecuvântat, [de]şi duhul tău [se
află] în mâna lui, şi domnia ta El
ţi-a dat-o; şi nu L-ai binecuvântat şi
nu L-ai lăudat.

Θ

cei pe care voia el îi înălţa, şi pe cei
pe care voia el îi înjosea.
[20] Şi, pentru că s-a semeţit inima
lui şi duhul lui s-a întărit până la
sfruntare, a fost dat jos de pe tronul
împărăţiei sale; şi i s-a luat cinstirea,
[21] şi a fost alungat dintre oameni,
şi inima lui s-a dat după cea a fia-
relor;
şi împreună cu măgarii sălbatici îi
[era] sălaşul,
şi iarbă, ca unui bou, îi dădeau să
mănânce;
şi din roua cerului trupul lui se
scălda,
până când a cunoscut că Dumnezeul
cel Preaînalt domneşte peste împă-
răţia oamenilor,
şi cui voieşte i-o va da.
[22] Dar tu, fiul lui, Baltasar, nu ţi-ai
smerit inima, măcar că ştiai toate
acestea,
[23] şi te-ai ridicat împotriva Dom-
nului Dumnezeului cerului; vasele
din casa Lui au fost aduse dinaintea
ta, iar tu şi dregătorii tăi şi ţiitoarele
şi soţiile tale aţi băut vin din ele; şi
i-ai lăudat pe zeii cei de aur şi de ar-
gint şi de aramă şi de fier şi de lemn
şi de piatră, care nu văd şi nu aud şi
nu cunosc, iar pe Dumnezeul în a
cărui mână [se află] suflarea ta şi
toate căile tale, pe El nu l-ai slăvit.

5,20 „s-a semeţit inima lui": expresie care îl desemnează pe cel care se opune lui Dumnezeu (*cf.* Deut. 8,14; 17,20; Os. 13,6). Ideea aceasta apare, în LXX, în v. 23.

LXX

26-28 Acesta este tâlcul scrierii: s-a numărat timpul împărăției tale, se sfârșește împărăția ta, a fost tăiată și a fost încheiată împărăția ta, și le este dată mezilor și perșilor."

29 Atunci regele Baltasar l-a îmbrăcat pe Daniel în purpură și i-a pus

Θ

24 De aceea, de la fața Lui a fost trimisă încheietura degetelor unei mâini și a rânduit scrierea aceasta.
25 Și aceasta [este] scrierea cea rânduită: *mane thekel phares.*
26 Acesta [e] tâlcul cuvintelor: *mane* – a măsurat Dumnezeu împărăția ta și i-a pus capăt;

27 *thekel* – a fost cântărită în balanță și s-a aflat cu lipsă;
28 *phares* – a fost împărțită împărăția ta și a fost dată mezilor și perșilor."
29 Atunci Baltasar a spus și l-au îmbrăcat pe Daniel în purpură și

5,25 TM are „*m^{e}nē', m^{e}nē', t^{e}qēl ū phar^{e}sīn*". Unii văd în acești termeni numele a trei monede: mina, siclul și jumătate de mină (*pharas*). Dacă acesta este sensul originar al inscripției, autorii nu cad de acord asupra sensului secvenței, despre ale cărei elemente, în număr de trei sau patru, unii au presupus că ar reprezenta regi sau imperii. Pentru regi, s-au propus: Nabucodonosor, Evil Merodach, Baltasar (*cf.* Ginsberg), sau Nabucodonosor, Baltasar și regii mezi sau perși, sau Nabucodonosor, Nabonides, Baltasar (*BASOR*, nr. 145, p. 32). S-a propus și succesiunea imperiilor babilonian, med și pers (pentru diferitele interpretări, *cf.* Krealing, pp. 11-18). De fapt, nu interesează sensul primitiv al textului, ci doar cel dat de Daniel. ♦ *m^{e}nē'*, „măsurat" sau „numărat": forma participiului pasiv al verbului *m^{e}nāh*, „a socoti, a măsura, a număra" sau „măsură". În TM, acest termen este repetat pentru a indica faptul că socoteala este bine făcută; repetiția formează prima jumătate a hemistihului în care a doua jumătate este reprezentată de ceilalți doi termeni. Conform textului aramaic, termenul ar putea însemna și „mina (monedă semitică) a fost numărată sau măsurată". ♦ *t^{e}qēl*: formă neregulată a participiului pasiv al verbului *t^{e}qal*, „a cântări", dar și „siclu". ♦ *phar^{e}sīn*, *litt.* „jumătate" (de siclu sau de mină); altă interpretare: cuvântul *ūphar^{e}sīn*, compus din copula *ū*, „și", și participiul activ al verbului *p^{e}ras*, la plural, „cei ce rup în două", cu aluzie la numele *pāras*, „pers" – de aici interpretarea lui Daniel; acest mod de a explica se aseamănă mult cu acela al comentariilor descoperite la Qumran (*cf.* Daumas, 1961, pp. 203-221). ♦ Semnificația celor trei cuvinte scrise pe perete este dată în funcție de o etimologie populară semită, construită pe asonanța între semnificatul originar al cuvântului și cel simbolic al lucrului semnificat.

LXX

colan de aur și i-a dat putere peste a treia parte a împărăției sale.

30 Și tâlcul a venit peste regele Baltasar, și domnia a fost luată de la chaldei și a fost dată mezilor și perșilor.

6 1 Și Artaxerxes al mezilor a luat împărăția.
Iar Darius [era] plin de zile și vestit la bătrânețea sa;

Θ

i-au pus colanul de aur în jurul grumazului, și crainicii au vestit despre el că este al treilea cârmuitor din împărăție.
30 Chiar în acea noapte a fost omorât Baltasar, regele chaldeilor.

6 1 Și Darius, medul, a luat împărăția la vârsta de șaizeci și doi de ani.

5,30 „Chiar în acea noapte" (Θ): conform istoriografilor greci Xenofon (*Cyropaedia*, VII,5) și Herodot (I, 191), Babilonul a fost cucerit noaptea, pe neașteptate, în timp ce în oraș se benchetuia la o sărbătoare. Probabil că povestea se inspiră din aceste amintiri. În așa-numita cronică a lui Nabonides se menționează lacunar: „În luna Marșesvan, în noaptea de 11 Ugbaru... regelui a murit". Unii savanți cred că textul lipsă se referea la „fiul regelui", *i.e.* Baltasar (Montgomery, 1950, p. 68).
6 Evenimentele povestite în acest capitol prezintă numeroase analogii cu subiectul capitolului 3. Inserat într-un cadru istoric în care credincioșii israeliți se află în mijlocul popoarelor păgâne, episodul relevă și modul în care adevăratul Dumnezeu este cunoscut în mijlocul neamurilor. Analiza exegetică și examinarea istorică a acestui capitol arată că este vorba despre o poveste haggadică, împănată cu câteva amintiri istorice. Învățătura pe care autorul vrea s-o propună cititorilor săi prevalează asupra istoriei, el neavând intenția de a scrie istorie în sensul pe care aceasta îl are pentru moderni. Analogiile cu capitolul 3 întăresc această concluzie, ca și numeroasele aluzii la persecutarea evreilor de către Antiochos Epiphanes. Evident, personajul Darius nu poate fi identificat cu regele Antiochos: slăbiciunea de care dă dovadă Darius nu se potrivește cu bine cunoscuta obstinație a monarhului sirian; de asemenea, este greu de crezut că un autor din perioada macabeică va fi putut pune în gura persecutorului său cuvintele lui Darius din vv. 26-28.
6,1 „Darius, medul" (Θ): existența lui „Darius medul" printre regii care au domnit asupra Babilonului a fost adesea negată. Herodot, Berosos, Canonul lui Ptolemeu nu amintesc numele acestui Darius, ultimul monarh chaldeu fiind urmat imediat de către Cyrus. Pe de altă parte, există indicii că între cucerirea Babilonului de către Cyrus și proclamarea sa ca rege al acestuia s-a scurs un interval de doi ani. Lenormant arată că, în contractele babiloniene în scriere cuneiformă, Cyrus nu apare calificat drept „rege al Babilonului, rege al popoarelor" decât începând din al treilea an după cucerirea cetății, în timp ce, în primii doi ani, este numit numai „rege al popoarelor". Așa se explică de ce, după unii

LXX

[2] şi a rânduit o sută douăzeci şi şapte de satrapi peste întreaga sa împărăţie

[3] şi peste aceştia, trei bărbaţi care-i cârmuiau, şi Daniel era unul dintre

Θ

[2] Şi a găsit de cuviinţă Darius să pună peste împărăţie o sută douăzeci de satrapi, pentru ca ei să fie în toată împărăţia sa,

[3] şi, peste aceştia, trei demnitari, unul dintre ei fiind Daniel, cărora să

autori, Cyrus a domnit şapte ani (Xenofon), după alţii, nouă (Abydenos, Canonul lui Ptolemeu). S-a presupus deci o dominaţie medă de doi ani asupra Babilonului, „Darius medul" fiind identificat cu regele med Cyaxares al II-lea. Deşi Cyrus ar fi cucerit Babilonul în calitate de vasal al regelui med, prin tradiţie se consideră că ar fi domnit imediat. Formularea din TM, „a primit împărăţia" (6,1), dacă nu este înţeleasă în sensul că a primit-o de la Dumnezeu (*cf.* 9,1), se potriveşte perfect cu pasivitatea lui Cyaxares care, deşi suveran şi unchi al lui Cyrus, nu a participat efectiv la campania împotriva Babilonului, dar şi cu pasajul din *Cyropaedia* lui Xenofon în care Cyrus îl anunţă că i-a pregătit un palat în Babilon; traducerile greceşti au „a luat" (παρέλαβεν) împărăţia. ♦ „Artaxerxes al mezilor a luat împărăţia " (LXX), „Darius medul a luat împărăţia" (Θ): în realitate, nu un rege med, nici Artaxerxes, nici Darius, ci regele Persiei, Cyrus, a intrat triumfător în Babilon în 539 î.H. LXX aminteşte de Artaxerxes, după care trece brusc la Darius. Dar regele Darius I sau Darius cel Mare a domnit după Cyrus (550-529 î.H.) şi Cambyse (529-522 î.H.), adică începând din 522 î.H. Astfel, s-a presupus că autorul lui Daniel, ca urmare a vreunei interpretări a vechilor profeţii, confunda cucerirea Babilonului din 539 î.H. cu intervenţia lui Darius din 520 î.H. (pentru reprimarea unei revolte). Într-adevăr, Ieremia prezisese că Babilonul va cădea sub loviturile unei coaliţii de popoare venite din nord (50,9), şi mai ales a mezilor (Ier. 51,11.28). Totodată, Isaia anunţase dărâmarea Babilonului de către mezi (*cf.* Is. 13,17). În aceste condiţii, se înţelege de ce autorul lui Daniel a atribuit mezilor distrugerea Babilonului şi de ce a făcut din Darius un med. În orice caz, ştim de la Herodot (III, 89) că Darius Hystaspes a reorganizat imperiul pers, punând în fruntea provinciilor satrapi.

6,2 „o sută douăzeci şi şapte" (LXX), „o sută douăzeci de satrapi" (Θ): versiunea greacă a lui Theodotion concordă cu textul aramaic. Aceşti funcţionari exercitau o adevărată putere regală şi erau un fel de viceregi însărcinaţi cu securitatea imperiului şi cu strângerea tributului anual. Nu este imposibil ca numărul de 120/127 de satrapi, care nu corespunde datelor istorice, să fie influenţat de Ester 1,1 *sq.*, care-i atribuie lui Assuerus (Xerxes) un imperiu de 127 de provincii. În acelaşi sens, lui Xenofon i s-a reproşat faptul că nu vorbeşte decât de şase satrapi trimişi de Cyrus în provincii, dar în pasajul din *Cyropaedia* în care se aminteşte de aceşti satrapi (8,6) nu este vorba decât de provinciile din Asia Mică şi din Arabia. Obiecţii există şi la adresa lui Herodot, care spune (3,89) că Darius, fiul lui Hystaspes, a împărţit regatul în douăzeci de regiuni administrative sau satrapii, iar inscripţiile perse din vremea acestui rege dau aceeaşi cifră. Herodot vorbeşte desigur de acea nouă împărţire, bazată pe impozite, realizată de Darius, amintită mai sus.

LXX

cei trei bărbaţi,

[4] având putere peste toate în împărăţie. Şi Daniel era îmbrăcat în purpură şi [era] mare şi vestit înaintea regelui Darius, fiind el vestit şi învăţat şi iscusit, şi cu duh sfânt în el, şi cu izbândă în treburile regelui pe care le făcea. Atunci, regele a hotărât să-l pună pe Daniel peste întreaga sa împărăţie şi pe cei doi bărbaţi, pe care i-a pus împreună cu el, şi o sută douăzeci şi şapte de satrapi.

[5] Dar, când a vrut regele să-l pună pe Daniel peste întreaga sa împărăţie,

Θ

le dea socoteală satrapii, astfel încât regele să nu fie împovărat.

[4] Daniel însă era mai presus de aceştia, căci [avea] în el duh din belşug; iar regele l-a rânduit peste întreaga sa împărăţie.

[5] Atunci demnitarii şi satrapii căutau să găsească o pricină împotriva

6,3 „demnitari": gr. τακτικοί; în TM apare *sārᵉkīn*, cuvânt de origine persă, care nu se mai găseşte în altă parte, nefiind prea uşor să se precizeze configuraţia acestui consiliu suprem de miniştri ai regatului. Nu găsim nici o paralelă a acestei situaţii: Daniel este „arhisatrap", amintind de Iosif, care era vizir în Egipt; dar el mai are încă doi tovarăşi de funcţie (în 1Ezd. 8,11 sunt menţionaţi şapte consilieri ai regelui Artaxerxes). Cei trei exercitau puterea în mod colegial, constituind consiliul coroanei, un fel de triumvirat, pe care unii îl compară cu situaţia de la sfârşitul perioadei babiloniene (*cf.* Dan. 5,16.29). Rolul lor era să vegheze ca regele să nu fie deranjat. Un motiv asemănător este invocat şi în Ezdra.

6,4 „l-a rânduit": TM are „se gândea să-l rânduiască". Se înţelege mai bine ce a stârnit invidia celor doi colegi ai săi, ca şi a celorlalţi satrapi; şi Theodoret pune la baza planului ticălos al dregătorilor „pizma". ♦ „mai presus de aceştia": din expresiile folosite în ambele variante se desprind însuşirile excepţionale de care se bucura Daniel, care derivă dintr-un dar divin, menţionat încă de la începutul cărţii (*cf.* 1,17-20).

6,5 „împotriva lui Daniel": TM adaugă aici „cu privire la domnie". Motivul acuzării putea fi ori neglijenţa, incapacitatea (la care poate trimite „pricină" – πρόφασις, *litt.* „pretext"), ori corupţia (la care ar putea trimite „greşeala", παράπτωμα), sau infidelitatea lui Daniel faţă de rege (sugerată de „vină" – ἀμβλάκημα). Hipolit (19) generalizează, glosând: „De îndată ce un om pios şi cu frica lui Dumnezeu este înzestrat de Dumnezeu cu har şi cu înţelepciune, este urât de ceilalţi oameni, deoarece aceştia nu au fost socotiţi demni de acelaşi har. Astfel, satrapii şi miniştrii îl detestă pe Daniel din invidie, pentru că el era cel mai înţelept şi cel mai fidel dintre toţi".

LXX

atunci cei doi tineri s-au vorbit şi au pus la cale sfat şi hotărâre, zicând unul către altul, deoarece nu găseau nici o greşeală şi nici o neştiinţă împotriva lui Daniel, de care să-l pârască în faţa regelui,

[6] şi au spus: „Hai să ticluim noi înşine o oprelişte, ca nici un om să nu aducă cinstire şi să nu înalţe rugă la nici un dumnezeu, vreme de treizeci de zile, fără numai către regele Darius; iar de nu, să fie omorât": ca să-l ponegrească pe Daniel în faţa regelui şi să fie aruncat în groapa leilor. Căci ştiau că Daniel se roagă şi se închină Domnului Dumnezeului său de trei ori pe zi.

[7] Atunci s-au dus oamenii aceia şi au grăit către rege:

Θ

lui Daniel; şi nici o pricină, nici o greşeală, nici o vină n-au găsit împotriva lui, căci era credincios.

[6] Şi au spus demnitarii: „Nu vom găsi împotriva lui Daniel vreo pricină decât în legile Dumnezeului său."

[7] Atunci demnitarii şi satrapii i s-au înfăţişat regelui şi i-au spus: „Rege Darius, în veci să trăieşti!

6,6 „să nu aducă cinstire şi să nu înalţe rugă", *litt.* „să nu cinstească cu cinstire şi să nu se roage cu rugă" – semitisme ce conferă un ton solemn. ♦ „legile Dumnezeului său": sub noua putere, acestea puteau fi practicate liber. ♦ În cartea lui Daniel, personajul regelui Darius, lipsit de voinţă şi destul de şters, nu corespunde câtuşi de puţin cu ceea ce ne prezintă istoria. Decretul lui Darius implica faptul că regele avea un caracter divin, concepţie care, după unii, nu se potrivea cu perioada persă, ci cu epoca elenistică, vreme în care suveranii erau divinizaţi. Alţii evocă unii autori antici care afirmă că regele pers era venerat ca *fiu* şi *chip al zeilor*, şi chiar ca *zeu*. Aceeaşi situaţie se întâlnea la egipteni şi etiopieni, lucru care trebuie să-l fi influenţat pe Alexandru cel Mare de vreme ce acesta, în Egipt, a cerut onoruri divine. Din vremea primului rege med, Deioces, legea regală, promulgată de rege, care era un personaj sacru, avea un caracter irevocabil, aşa cum se poate vedea şi din Est. 1,19; 8,8, ca şi din Diodor din Sicilia, 17,30 (conform acestuia, Darius al III-lea, după ce a pronunţat o sentinţă de moarte împotriva lui Charidemos, s-a răzgândit imediat, părându-i rău, şi s-a acuzat pentru greşeala sa, dar nu era cu putinţă să anuleze cele hotărâte prin autoritate regală). Încălcarea unui decret regal era pedepsită cu moartea.

6,7 La acest verset, TM şi versiunile greceşti sunt apropiate, chiar dacă TM are „s-au năpustit" faţă de „s-au înfăţişat". În schimb, Vulgata anticipează înşelăciunea; verbul

LXX

[8] „O oprelişte şi o rânduială am statornicit, ca orice om care va înălţa rugă ori va aduce vreo cinstire oricărui dumnezeu, vreme de treizeci de zile, fără numai regelui Darius, să fie aruncat în groapa leilor."

Θ

[8] Au ţinut sfat toate căpeteniile de oşti şi satrapii, dregătorii şi mai-marii locurilor din împărăţia ta, pentru a statornici o rânduială regească şi a întări o oprelişte, astfel încât cel care ar rosti o rugăciune către orice dumnezeu ori om, vreme de treizeci de zile, fără numai către tine, o, rege, să fie aruncat în groapa leilor.

folosit este *surripuerunt*: pizmaşii i-au extorcat regelui legea de care aveau nevoie pentru a-l pierde pe Daniel.

6,8 Sunt enumerate diferite categorii de funcţionari ai regatului, dar mai puţini decât în Dan. 3,2-3. Într-un cuvânt, întreaga ierarhie medo-persă se ridică împotriva lui Daniel. Adjectivul „toate" dă mai multă greutate propunerii acestora, înlăturând orice idee de exceptare referitoare la Daniel. Este o minciună, pentru că Daniel nu fusese consultat, iar regele putea crede că Daniel e şi el de aceeaşi părere cu restul satrapilor. ♦ „căpeteniile de oşti (στρατηγοί) şi satrapii": ultimii sunt mai mari în grad decât primii (*cf.* Dan. 3,2.94). ♦ „dregătorii (ὕπατοι) şi mai-marii locurilor (τοπάρχαι)": ambele categorii desemnau mai degrabă funcţionari de la curte decât din provinciile regatului. ♦ „pentru a statornici o rânduială regească": gr. στῆσαι στάσει βασιλικῇ, *litt.* „a rândui rânduială..." (semitism solemn): este vorba de un proiect de lege iniţiat de funcţionari, care doar trebuia ratificat pentru a căpăta putere de lege, aşa cum rezultă şi din Est. 1,19; 8,8. TM are *litt.* „să scrie scrierea" (ceea ce, la Theodotion, apare în v. 9): regele trebuia să pună să fie redactat documentul scris de către funcţionarii săi şi să-l întărească aşa cum era nevoie pentru ca legea să intre în vigoare. ♦ Theodoret interpretează, în egală măsură, din punct de vedere religios şi practic: „Şi nu au priceput cei ce şi-au dat vederea cugetului în stăpânirea pizmei, n-au priceput că nu-i în stare împăratul să împlinească toate cererile fiindcă nici sănătate, nici viaţă, nici prunci, nici bogăţie de ploi nu primim de la altcineva, fără numai de la Dumnezeu; dar cei ce îşi pierduseră judecata pun pe seama împăratului cele cuvenite lui Dumnezeu şi îl înduplecă pe nătâng să se învoiască la sfatul lor să se întărească cererea lor cea rău credincioasă". ♦ „groapa leilor": asirienii şi urmaşii lor, perşii, aveau obiceiul să prindă lei vii, pe care îi puneau în cuşti; leii erau ţinuţi în gropi săpate în pământ, fiind destinaţi, în general, partidelor de vânătoare regale; basoreliefurile lui Assurbanipal înfăţişează lei captivi, duşi la Ninive pentru rege; călătorul Höst a descris o groapă pentru lei din Maroc, asemănătoare gropii cu urşi din Berna. Este însă istoric atestat că perşii pedepseau la grămadă soţiile şi copiii celor condamnaţi (*cf.* Herodot, III, 119).

LXX

9 Şi l-au rugat pe rege să statornicească opreliştea şi să n-o schimbe, pentru că ştiau că Daniel se roagă şi se închină de trei ori pe zi, ca să fie ponegrit la rege şi să fie aruncat în groapa leilor.
10 Şi astfel regele Darius a statornicit şi a întărit.
11 Aflând însă Daniel opreliştea pe care o statornicise [Darius] împotriva

Θ

9 Aşadar, acum, o, rege, statorniceşte opreliştea şi pune să fie scrisă, ca să nu se schimbe pravila mezilor şi perşilor."
10 Atunci regele Darius a poruncit să se scrie pravila.
11 Iar Daniel, când a aflat că a fost rânduită pravila, a intrat în casa lui;

6,9 „pravila mezilor şi perşilor": formulă convenţională, ce atestă anexarea regatului med de către cel pers. Se sugerează aici că persecutarea iudeilor, în general, îşi avea originea în intrigile funcţionarilor şi nu se datora regelui care, în întreaga perioadă persă, s-a dovedit tolerant, chiar generos, cu privire la sentimentele religioase ale tuturor popoarelor şi, în special, ale evreilor (*cf.* şi 1Ezd. 4; 2Ezd. 13,33–17,4). Prin acest decret, regele nu voia decât ca popoarele supuse să îndeplinească un act prin care îl recunoşteau drept încarnare a zeului suprem, victorios asupra zeilor lor naţionali, ceea ce corespundea perfect cu noţiunea antică de monarh universal.
6,11 Fereastra deschisă nu înseamnă că Daniel vrea să arate că nu se ascunde – cum spune cu insistenţă Theodoret –, ci reprezenta o particularitate a încăperii de la etaj, ale cărei ferestre nu aveau zăbrele. Locul lui de rugăciune se afla fie într-o cameră de pe acoperiş (ὑπερῷον), fie într-un colţ al terasei, unde se amenajau de obicei spaţii destinate odihnei, reculegerii, actelor de devoţiune (*cf.* Is. 22,1; Tob. 3,10; Iud. 8,5). Acest loc apare aici în greacă ἐν τοῖς ὑπερῴοις, în timp ce Ieronim traduce prin *in coenaculo*, comentând că Daniel se roagă *in coenaculo*, aşa cum, tot *in coenaculo* Iisus sărbătoreşte Paştele. Obiceiul de a se îndrepta către Ierusalim în timpul rugăciunii s-a format, probabil, o dată cu plecarea în exil (*cf.* Ps. 27,2); se va fi practicat până la sfârşitul exilului. ♦ „de trei ori pe zi": ca în Ps. 54,18, dar probabil că uzanţa varia în funcţie de epocă (în Ps. 118, 164 rugăciunea se face de şapte ori pe zi), mai ales în lipsa sacrificiilor; important este că obiceiul se păstrează neschimbat şi în timpul exilului; precizări pentru continuarea obiceiului în creştinism, învestit cu o nouă semnificaţie, apar în comentariul lui Ieronim: *Tria autem sunt tempora quibus Deo flectenda sunt genua: tertiam horam, sextam et nonam ecclesiastica traditio intelligit. Denique tertia hora descendit Spiritus sanctus super Apostolos. Sexta volens Petrus comedere, ad orationem ascendit in coenaculum. Nona, Petrus et Ioannes pergebant ad templum* („Trei sunt ceasurile când trebuie să ne plecăm genunchii în faţa lui Dumnezeu: tradiţia bisericească vorbeşte despre ceasul al treilea, al şaselea şi al nouălea. La ceasul al treilea s-a pogorât Duhul Sfânt peste apostoli. La al şaselea, Petru vrând să ia masa, a urcat să se roage în sala de mâncare. La al nouălea, Petru şi Ioan mergeau la templu"). ♦ „stătea îngenuncheat", *litt.* „stătea îndoit pe genunchi" (*cf.* 2Par. 6,13; 1Ezd. 9,5). ♦ „rugându-se şi aducând laudă în

LXX

lui, a deschis ferestrele la catul său de sus, care priveau spre Ierusalim, şi, căzând cu faţa la pământ de trei ori pe zi, cum făcuse şi înainte, se închina.
12 Şi aceia l-au pândit pe Daniel şi l-au prins rugându-se de trei ori pe zi, în fiecare zi.
13 Atunci, oamenii aceia s-au întâlnit cu regele şi au zis: „Rege Darius, nu ai statornicit o oprelişte ca nici un om să nu înalţe rugă, nici să nu aducă cinstire vreunui dumnezeu, vreme de treizeci de zile, fără numai ţie, o, rege, iar de nu, să fie aruncat în groapa leilor?" Răspunzând, regele le-a spus: „Întocmai e cuvântul, şi opreliştea va rămâne."
13a Şi i-au spus: „Te juruim cu privire la pravilele mezilor şi perşilor, să nu schimbi rânduiala, nici să nu iei în seamă persoana, şi să nu ştirbeşti cu nimic cele spuse şi să-l pedepseşti pe omul care nu a ascultat de opreliştea aceasta." Şi a zis: „Aşa voi face precum spuneţi, şi am statornicit aceasta."
14 Atunci au zis: „Iată, l-am găsit pe Daniel, prietenul tău, rugându-se şi

Θ

ferestrele de la catul de sus îi erau deschise înspre Ierusalim şi, de trei ori pe zi, stătea îngenuncheat, rugându-se şi aducând laudă în faţa Dumnezeului său, cum făcuse şi mai înainte.
12 Atunci bărbaţii aceia au stat la pândă şi l-au găsit pe Daniel aducând cinstire şi rugându-se Dumnezeului său.
13 Şi apropiindu-se, îi spun regelui: „O, rege, n-ai rânduit oare o oprelişte ca orice om care ar rosti către orice dumnezeu ori om o rugăciune, vreme de treizeci de zile, fără numai către tine, o, rege, să fie aruncat în groapa leilor?" Şi a zis regele: „Adevărat [e] cuvântul, şi pravila mezilor şi perşilor nu se va încălca."
14 Atunci, au răspuns şi au spus în faţa regelui: „Daniel, dintre cei luaţi

faţa Dumnezeului său": invocaţia şi lauda sunt formele de rugăciune cele mai obişnuite şi în Psaltire; acest mod de exprimare este târziu (*cf.* Dan. 2,9); se întâlneşte constant în Targumul Onkelos. Acest verset a devenit axiomatic pentru rabini, deoarece ei atribuiau această instituţie a rugăciunii practicilor lui Moise.
6,12 „au stat la pândă": TM are „s-au năpustit". ♦ TM adaugă rugăciunii şi ruga de implorare.

LXX

închinându-se în fața Dumnezeului lui de trei ori pe zi."

15 Şi, amărându-se, regele a spus să fie aruncat Daniel în groapa leilor, cum cerea oprelişstea pe care o statornicise împotriva lui. Atunci, regele tare s-a amărât din pricina lui Daniel şi a tot încercat să-l scape, până la apusul soarelui, din mâinile satrapilor;

16 şi n-a putut să-l scape de ei.

17 Strigând însă regele Darius, i-a zis lui Daniel: „Dumnezeul tău, Căruia Îi slujeşti fără încetare de trei ori pe zi, El te va izbăvi din ghearele leilor; până dimineață să ai îndrăzneală!"

Θ

în robie din Iudeea, nu s-a supus pravilei tale privitoare la oprelişstea pe care ai rânduit-o, şi de trei ori pe zi îşi rosteşte rugăciunile către Dumnezeul său."

15 Atunci regele, când a auzit fapta, s-a amărât mult în sinea sa şi se străduia pentru Daniel să-l scape şi, până seara, s-a tot străduit să-l scape.

16 Atunci bărbații aceia i-au spus regelui: „Să ştii, o, rege, că pravila mezilor şi perşilor cu privire la orice oprelişte şi rânduială pe care regele a statornicit-o nu trebuie schimbată."

17 Atunci regele a spus şi l-au adus pe Daniel şi l-au aruncat în groapa leilor; şi i-a spus regele lui Daniel: „Dumnezeul tău, Căruia tu Îi slujeşti fără încetare, El te va izbăvi."

6,14 „dintre cei luați în robie", *litt.* „dintre fiii robiei" – semitism. ♦ „nu s-a supus pravilei tale": TM are „nu te-a respectat pe tine şi pravilele tale".
6,15 „se străduia...": TM are „se tot gândea" (*litt.* „şi-a pus mintea").
6,16 „i-au spus": TM are „s-au năpustit şi i-au spus". ♦ Versetul 16 din Θ corespunde, din punctul de vedere al formei şi funcției, versetului 13a din LXX.
6,17 Verset important, în primul rând, pentru că ilustrează încrederea regelui păgân în puterea Dumnezeului lui Daniel şi tăria încrederii acestuia în Dumnezeul său; în al doilea rând, pentru că schițează omenia regelui şi, poate, lipsa lui de curaj (cum remarcă Theodoret, care-l caracterizează ca fiind „om de treabă, şi blând, şi înclinat spre blagocestie, dar totuşi cam fricos şi foarte lesne de amăgit"). Ieronim motivează încrederea regelui în Dumnezeul lui Daniel prin istoria celor trei tineri din cuptorul aprins, pe care Darius ar fi cunoscut-o, dar şi prin multele taine dezvăluite până atunci de Daniel.

LXX

18 Atunci, Daniel a fost aruncat în groapa leilor; şi a fost adusă o piatră şi a fost pusă pe gura gropii, şi a pecetluit-o regele cu inelul său şi cu inelele dregătorilor săi, astfel încât Daniel să nu fie scos de către aceştia ori regele să-l tragă din groapă.

19 Atunci s-a întors regele la palatul său şi şi-a petrecut noaptea nemâncat; şi era amărât din pricina lui Daniel. Atunci, Dumnezeul lui Daniel, arătându-Şi pronia față de el, a zăvorât gurile leilor, şi nu l-au supărat pe Daniel.

20 Şi regele Darius s-a trezit în zori şi i-a luat cu el pe satrapi şi, mergând, s-a oprit la gura gropii leilor.

21 Atunci, regele l-a strigat pe Daniel cu glas mare, zicând cu bocet: „O, Daniele, oare trăieşti, şi Dumnezeul tău, Căruia Îi slujeşti fără încetare, te-a scăpat de lei, şi nu te-au hărtănit?"

22 Atunci, Daniel a auzit glasul cel mare şi a zis: „O, rege, încă sunt viu,

Θ

18 Şi au adus o piatră şi au pus-o pe gura gropii, şi a pecetluit-o regele cu inelul său şi cu inelele dregătorilor săi, ca să nu se schimbe ceva în privința lui Daniel.

19 Şi a plecat regele la casa lui şi s-a culcat fără să cineze; şi bucate nu i-au fost aduse, iar somnul s-a îndepărtat de el. Şi a zăvorât Dumnezeu gurile leilor, şi nu l-au supărat pe Daniel.

20 Atunci regele s-a sculat în zori, cum s-a luminat [de ziuă], şi în grabă s-a dus la groapa leilor;

21 şi, cum se apropia el de groapă, a strigat cu glas tare: „Daniele, robul Dumnezeului celui Viu, Dumnezeul tău, Căruia tu Îi slujeşti fără încetare, a putut oare să te izbăvească din gura leilor?"

22 Şi i-a spus Daniel regelui: „O, rege, în veci să trăieşti!

6,18 „au adus o piatră şi au pus-o pe gura gropii": Hipolit spune că demnitarii au procedat asemenea capilor preoțimii şi fariseilor în cazul Mântuitorului, când au pus să se pecetluiască lespedea mormântului şi au pus străji. Ieronim consemnează cu astuție: *et qui de leonibus securus est, de hominibus pertimescit* („cel pus la adăpost de lei se teme îngrozitor de oameni").
6,19 LXX şi Θ sunt destul de asemănătoare, amintind întoarcerea acasă şi neliniştea regelui; la Theodotion apare în plus afirmația „bucate (ἐδέσματα) nu i-au fost aduse" (la fel în Vulgata): Theodotion a citit *dahawān*, pe care l-a tradus cu ἐδέσματα, în vreme ce TM are *daḥawān*, „instrumente muzicale, dansatoare, concubine, lucruri plăcute", de unde, în BJ găsim „nu a cerut să-i fie aduse concubine"; în Evul Mediu, Ibn Ezra a tradus acest termen prin „instrumente muzicale", Raşi prin „mese", iar Saadia prin „dansatoare"; şi acest pasaj ar putea oferi un argument că LXX, Theodotion şi TM au avut prototipuri diferite. ♦ „somnul s-a îndepărtat de el": în TM, versetul se termină cu aceste cuvinte.

LXX

23 şi m-a scăpat Dumnezeu de lei, de vreme ce s-a aflat în mine dreptate înaintea Lui; iar înaintea ta, o, rege, nici neştiinţă, nici greşeală nu s-a aflat în mine; tu însă ai dat ascultare unor oameni care-i amăgesc pe regi şi m-ai aruncat în groapa leilor, spre pieire."

24 Atunci s-au adunat toţi cei puternici şi l-au văzut pe Daniel, că nu l-au supărat leii.

25 Atunci acei doi oameni care dăduseră mărturie strâmbă împotriva lui Daniel au fost aruncaţi la lei, ei şi nevestele lor şi copiii lor; şi leii i-au omorât şi le-au sfărâmat oasele.

26 Atunci Darius a scris tuturor neamurilor şi ţinuturilor şi limbilor

Θ

23 Dumnezeul meu l-a trimis pe îngerul Său şi a astupat gura leilor, şi nu m-au vătămat, căci dinaintea Lui mi s-a aflat dreptatea; iar în faţa ta, o, rege, [nici o] greşeală n-am făcut."

24 Atunci regele s-a bucurat mult în sinea lui şi a spus ca Daniel să fie scos din groapă; şi a fost scos Daniel din groapă; şi nu s-a găsit pe el nici o vătămare, căci s-a încrezut în Dumnezeul lui.

25 Atunci regele a grăit şi au fost aduşi bărbaţii care-l pârâseră pe Daniel, şi au fost aruncaţi în groapa leilor, ei şi fiii lor şi nevestele lor; şi nu ajunseseră [bine] pe fundul gropii că i-au şi înşfăcat leii şi le-au zdrobit toate oasele.

26 Atunci regele Darius a scris tuturor popoarelor, seminţiilor şi limbilor

---

6,23 „Dumnezeul meu l-a trimis pe îngerul Său": *cf.* Dan. 3,28. ♦ „s-a aflat în mine dreptate" (LXX), „mi s-a aflat dreptatea" (Θ): expresie din limbajul juridic pentru a indica lipsa vinovăţiei.

6,24 „toţi cei puternici", *litt.* „toate puterile".

6,25 „ei şi fiii lor şi nevestele lor": conform vechii mentalităţi a răspunderii juridice în baza personalităţii corporative (*cf.* Is. 7,24-25; Est. 9,13-14), împotriva căreia protestează Deut. 24,16. ♦ „nu ajunseseră [bine] pe fundul gropii": Hipolit, în interpretarea sa simbolică, conchide în cazul acestei pedepse că aceia care îşi pun speranţa într-un rege omenesc şi sapă o groapă pentru aproapele lor vor cădea ei singuri în ea. Babilonul este lumea, satrapii sunt puterile publice, Darius este regele lor, groapa este Infernul, leii sunt îngerii pedepsitori (*ad loc.*).

6,26 „regele Darius a scris": nou edict al regelui; şi regele med, ca şi cel babilonian (*cf.* Dan. 3,31), văzând miracolul, se converteşte la credinţa în Dumnezeul cel Adevărat şi devine un propagator al acesteia. ♦ Conţinutul edictului seamănă foarte bine cu Dan. 3,98-99; decretul lui Darius conţine un imn (vv. 27-28) a cărui gândire şi frazeologie sunt ebraice.

LXX

care locuiau pe întregul său pământ, spunând:

27 „Toţi oamenii care se află în împărăţia mea să se închine şi să-l slujească Dumnezeului lui Daniel, căci El este Dumnezeul ce dăinuie şi e viu, în neam şi în neam, până în veac;

28 Eu, Darius, Îi voi fi închinător şi slujitor în toate zilele mele, căci idolii cei făcuţi de mână de om nu pot să mântuiască, aşa cum l-a izbăvit Dumnezeul lui Daniel pe Daniel."

29 Şi regele Darius s-a adăugat la neamul său, şi Daniel a fost pus iarăşi în drepturi sub domnia regelui Darius; şi Cyrus persul a luat domnia acestuia.

Θ

care locuiau pe întregul pământ:
„Pacea să vă fie îmbelşugată!

27 Din gura mea s-a pus pravilă ca în toată stăpânirea împărăţiei mele [oamenii] să se cutremure şi să se teamă în faţa Dumnezeului lui Daniel,
căci El este Dumnezeul cel Viu şi care dăinuie în veci,
şi împărăţia Lui nu va fi nimicită,
iar domnia Lui [va fi] până la capăt;

28 El izbăveşte şi mântuieşte
şi face semne şi minuni
în cer şi pe pământ,
[El,] Cel care l-a scos pe Daniel din ghearele leilor."

29 Iar lui Daniel i-a mers tot mai bine sub domnia lui Darius şi sub domnia lui Cyrus persul.

6,27 „Din gura mea s-a pus pravilă": *cf.* Dan. 3,29 şi nota la 2,15. ♦ „El este Dumnezeul cel Viu": de aici începe profesiunea de credinţă a lui Darius în Dumnezeul lui Daniel; sunt motive care apar şi în profesiunea de credinţă a lui Nabucodonosor, atât după miracolul celor trei tineri (*cf.* Dan. 3,33), cât şi după explicarea visului cu copacul (*cf.* Dan. 4,31-32; 34).

6,28 „El izbăveşte şi mântuieşte": cei doi termeni, în istorie, se completează (*cf.* Est. 6,6-8); în acelaşi timp, mântuirea exprimă scopul sau rezultatul lucrării eliberatoare a lui Dumnezeu; de aceea, aceste două verbe, în cartea lui Daniel, se întâlnesc întotdeauna împreună (*cf.* Dan. 3,15; 17; 28-29; 6,15; 17; 21; 28).

6,29 Ca o consecinţă a nevinovăţiei sale, Dumnezeu nu numai că l-a eliberat pe Daniel (*cf.* v. 28), ci i-a şi acordat împlinirea, atât în timpul întregii domnii a lui Darius, cât şi a urmaşului acestuia, Cyrus, chiar dacă această afirmaţie este, din punct de vedere istoric, anacronică, pentru că Cyrus a domnit între 550 şi 529 î.H., pe când „Darius medul" probabil că n-a existat, iar Darius I Hystaspes a domnit între 522 şi 485 î.H. (*cf.* v. 2). ♦ „sub domnia lui Cyrus persul": aceste cuvinte apar ca o clauzulă a povestirii activităţii lui Daniel în Babilon, după cea din Dan. 1,21; într-adevăr, începând cu Dan. 7,1 activitatea lui Daniel se desfăşoară din nou în perioada babiloniană. Cu capitolul 6 se încheie o primă parte a cărţii lui Daniel, cea care furnizează înţelegerea teologică pe care se grefează revelaţiile descrise în a doua parte.

LXX

7 [1] În primul an când domnea Bal-
tasar peste țara Babiloniei, Daniel a

Θ

7 [1] În primul an al lui Baltasar,
regele chaldeilor, Daniel a văzut un

---

7 Acest capitol este primul din partea apocaliptică, dar este scris tot în aramaică (deși capitolele următoare, care conțin tot viziuni ale lui Daniel, la fel ca acesta, sunt scrise în ebraică) și ar putea fi considerat ca formând concluzia grupului de capitole 1–6. Dublează vedenia statuii din capitolul 2. În orice caz, el este pandantul capitolului 2, comentatorii fiind în general de acord că vedenia celor patru fiare corespunde celor patru părți ale statuii din visul lui Nabucodonosor și ar trebui interpretată în același fel.
Până nu demult, se considera în mod aproape unanim (preluându-se părerea lui Porphyrios) că în cele patru părți ale statuii și în cele patru fiare trebuie văzute cele patru monarhii: babiloniană, medo-persă, greacă și romană. Sunt însă din ce în ce mai multe voci care – plecând de la părerea avansată în comentariul lui Ieronim – contestă ipoteza că picioarele statuii și cea de-a patra fiară ar putea reprezenta imperiul roman. Plecând de la ideea că, în forma ei finală, cartea lui Daniel este opera unui scriitor evreu din perioada Macabeilor, și se referă la evenimente nu atât prevestindu-le, cât arătându-le în desfășurarea lor istorică, un mare număr de exegeți au căutat să demonstreze că emblema celor patru fiare trebuie aplicată imperiilor care s-au succedat până la epoca în care trăia autorul, deci numai de la Nabucodonosor până la Antiochos Epiphanes. Cele patru viziuni care formează a doua parte a cărții sunt prezentate în ordine cronologică, la fel ca povestirile din prima parte: neîndoios, există o corespondență între cele două părți. Capitolele 7 și 8, a căror acțiune se desfășoară în primul și cel de-al treilea an al domniei lui Baltasar, se plasează cronologic între capitolele 4 și 5; iar capitolul 9 se petrece aproximativ în același timp cu evenimentele din capitolul 6, în timp ce ultima viziune (capitolele 10-12) sunt, ca dată, ultimele din cartea lui Daniel. Astfel, gruparea materialului în două părți pare a fi fost deliberată. ♦ Cititorul este confruntat cu simboluri misterioase, cu aluzii, expresii și numere enigmatice, care i-au nedumerit pe exegeți secole de-a rândul și au dat naștere multor scheme interpretative. Capitolul poate fi considerat o apocalipsă, o revelare a luptei istorice dintre Dumnezeu și forțele răului, descrisă prin intermediul alegoriei și al unor imagini care încearcă să-l facă pe cititor să înțeleagă uriașa armonie cosmică, astfel încât, făcând parte din ea, nimeni să nu-și piardă încrederea în dreptatea și în puterea lui Dumnezeu și să aștepte cu încredere epilogul unei asemenea lupte.
7,1 „În primul an al lui Baltasar" (Θ): *vide supra*, notele 5,1-6 și 5,1; viziunea este datată cronologic înaintea banchetului lui Baltasar, care a avut loc în ultima zi a vieții regentului (*cf.* Dan. 5,1), după cincizeci de ani de la deportarea lui Daniel în Babilon. ♦ „regele chaldeilor": TM are „regele Babilonului". ♦ „a scris vedenia" (LXX), „a scris visul" (Θ): o împrejurare nouă, care se va repeta și în Dan. 12,4, caracteristică apocalipselor, care trebuie să fie păstrate pentru cititorii viitori; cuvintele sunt menite să indice conformitatea esențială a relatării cu viziunea. ♦ TM are în plus, la sfârșitul versetului: „Începutul povestirii", iar v. 2 începe cu „a vorbit la rându-i Daniel și a zis", aceste „plusuri" fiind interpretate de exegeți ca o notă marginală care a ajuns să intre în text.

LXX

văzut o vedenie din capul său, în
așternutul său; atunci, Daniel a scris
vedenia pe care a văzut-o, lucrurile
cele mai însemnate.
[2] „În așternutul meu priveam, în
somn de noapte, și, iată, patru vân-
turi ale cerului s-au lăsat pe marea
cea mare.
[3] Și patru fiare au început să iasă
din mare, deosebite una de cealaltă.

Θ

vis, și vedeniile din capul său [le-a
avut] în așternutul său, și a scris
visul:
[2] „Eu, Daniel, priveam în vedenia
mea de noapte și, iată, cele patru
vânturi ale cerului se năpusteau spre
marea cea mare.
[3] Și patru fiare mari au început să
iasă din mare, deosebite între ele.

7,2 „cele patru vânturi ale cerului": *cf.* și Apoc. 7,1, „cele patru vânturi ale pământului". Ieronim oferă o interpretare metaforică: *Quatuor ventos coeli, quatuor arbitror angelicas potestates* („Cele patru vânturi ale cerului presupun că sunt patru puteri îngerești"). Delcor (1971, p. 143) crede că acestea sunt cele patru vânturi din cosmogonia babiloniană numite în *Enuma Eliș* (IV, 49): vântul de miazăzi, vântul de miazănoapte, vântul de răsărit și vântul de apus (*cf.* Labat, 1935, p. 125); după exil, expresia „cele patru vânturi" este folosită de multe ori pentru a desemna cele patru puncte cardinale (*cf.* Zah. 2,6; 6,5; Dan. 8,8; 11,4 etc.); la fel, la v. 3, cele patru fiare desemnează cele patru mari imperii aflate în cele patru părți ale lumii: cel babilonian la sud, cel med la nord, cel pers la răsărit și cel întemeiat de greci la apus; și numărul patru este simbolic, reprezentând totalitatea (în contex: „întregul pământ": *cf.*, de exemplu, Baldwin, 1978, p. 138). ♦ „s-au lăsat pe marea cea mare" (LXX), „se năpusteau spre marea cea mare" (Θ): în acest fel este desemnată de obicei Marea Mediterană; stabilirea vedeniei deasupra Mării Mediterane nu înlătură imaginea haosului primordial: ca imagine a confuziei, aceasta reprezintă forțele ostile lui Dumnezeu și poporului Său (*cf.* Iov 7,12; Ps. 17,5; Is. 8,7; 17,12; Apoc. 17,15); TM are „răscoleau marea cea mare". De fapt, Daniel vede un ocean fără margini: pentru evrei, marea era, în egală măsură, primejdioasă și misterioasă, un element fără tihnă (Is. 57,20), dar nu în afara puterii lui Dumnezeu pentru a fi îmblânzită (Ps. 106,23-29), neamurile fiind ca marea (Is. 17,12-13). ♦ Hipolit (IV,1) decriptează astfel simbolurile: marea este „întreaga lume", vânturile semnifică cele „patru părți ale lumii", iar fiarele sunt imperiile universale care s-au succedat. Și pentru Ieronim marea este lumea zbuciumată în care trăim, locul confruntării dintre forțele cerești și cele demonice.
7,3 „patru fiare mari au început să iasă din mare": marea agitată de vânt reprezintă – după Delcor (1971, p. 144) – o forță mitică ostilă lui Dumnezeu și generatoare de monștri, evocând miturile orientale ale originilor. Monștrii reprezintă forțele oarbe ale naturii, îmblânzite de atotputernicia creatoare a lui Dumnezeu: ne putem gândi la *Tᵉhōm* („adâncul") din Geneză (1,2) și Tiamat din epopeea babiloniană a creației (I, 133; II, 27). Literatura biblică a păstrat amintirea abisului sau a mării unde bântuie monștri, între care se disting Leviatanul sau Rahab (*cf.* Is. 17,12-14; 27,1; Ps. 73,13-14; 88,10-11;

LXX

4 Cea dintâi [era] ca o leoaică, având aripi ca de vultur; am privit până ce i s-au jumulit aripile, și a fost săltată de pe pământ; și a fost pusă pe picioare ca un om, și inimă omenească i s-a dat.

Θ

4 Cea dintâi [era] ca o leoaică, și avea aripi ca de vultur; am privit până ce i s-au smuls aripile și a fost ridicată de pe pământ; și a fost pusă pe picioare ca un om, și inimă de om i s-a dat.

103,25-26; *cf.* Kaiser, 1959, pp. 140 *sqq.*); după *Enuma Eliș* (II, 26 *sqq.*), Tiamat a zămislit năpârca, dragonul-roșu, *lahamu*, marele leu, copoiul-turbat, omul-scorpion, furtunile furioase, omul-pește, centaurul, dar acești monștri nu corespund câtuși de puțin fiarelor descrise de Daniel. În timp ce numărul patru răspunde ideii de totalitate pe care vrea s-o exprime vedenia, reprezentarea și numele lor provin fie din străvechi reprezentări mitologice orientale, fie, mai degrabă, din diferitele semne ale zodiacului, cunoscut astrologilor mesopotamieni. Figurile animaliere sunt un procedeu curent în apocaliptica ebraică. Astfel, în apocrifa Enoh 88,90, drepții lui Israel sunt simbolizați de oi albe, în vreme ce apostații sunt reprezentați de oi negre. Viziunea celor patru fiare va fi reluată și de autorul Apocalipsei, pentru a indica în general totalitatea forțelor potrivnice lui Dumnezeu (*cf.* Apoc. 13,1-18).

7,4 *Cf.* Apoc. 13,1-18; prima fiară combină maiestatea leului cu forța vulturului (aram. *n^{e}șar*); vulturul și leul sunt amândoi folosiți de Ieremia în descrierea lui Nabucodonosor (Ier. 49,19-22 TM; Iez. 17,3 etc.). ♦ „[era] ca o leoaică": acest animal, regele pădurii, este simbolul puterii, caracteristică și capului de aur al uriașei statui din visul lui Nabucodonosor (*cf.* Dan. 2,37-38). ♦ După Hipolit, leoaica înaripată trimite la orgoliul lui Nabucodonosor, care a vrut să se măsoare cu Dumnezeu (IV,2). Ieronim explică și genul feminin al fiarei: Babilonul ar fi comparat cu o leoaică, nu cu un leu, dat fiind că leoaica este și crudă, și mereu dornică de împreunare (*semper gestire ad coitum*). TM are însă masculinul, „leu". ♦ „aripi ca de vultur": alt simbol al puterii (la Ieronim, și al trufiei: *superbiam significat regni potentissimi*), dar care face mai monstruoasă reprezentarea primei fiare. Zoologii din Antichitate nu făceau deosebirea dintre pajură și vultur, în vreme ce astăzi, în Palestina, se disting opt specii de pajură și patru de vultur; cum, în majoritatea cazurilor, se vorbește despre frumusețea și maiestatea acestei păsări de pradă, se consideră că aceste caracteristici se potrivesc mai bine pajurei. Această pasăre este potrivită să reprezinte imperiul asirian, deoarece – spune Ieronim – „vulturul trăiește multă vreme, iar împărăția asirienilor a stăpânit multă vreme". ♦ „i s-au smuls aripile": nu se indică de către cine. După Hipolit, pierderea aripilor înseamnă pierderea oștirilor de către Nabucodonosor (IV,2). ♦ „inimă de om i s-a dat": inima era considerată a fi sediul inteligenței (*cf.* Dan. 4,13; 31). Smulgerea aripilor și așezarea în poziție omenească sunt reminiscențe din capitolul 4, când trufașul și autosuficientul rege este pus în situația de a-și aminti de slăbiciunea sa (*cf.* Ps. 48,20). ♦ „pe picioare ca un om", *litt.* „pe picioare de om".

LXX

5 Și, iată, după ea, o altă fiară, având asemănare cu un urs: ea stătea într-o rână și trei coaste erau în gura ei; și [i s-]a zis: «Scoală, înfulecă multe cărnuri!»

6 Și, după acestea, priveam altă fiară ca un leopard, și patru aripi fluturau

Θ

5 Și, iată, a doua fiară asemenea unui urs: ea stătea pe o parte, cu trei coaste în gură, între dinți; și i s-a spus așa: «Scoală-te, mănâncă multe cărnuri!»

6 După aceasta, priveam și, iată, altă fiară ca un leopard, și aceasta avea

---

7,5 „o altă fiară" (LXX), „a doua fiară" (Θ): aceasta desemnează imperiul mezilor, conform concepției cărții, pentru care imperiul med îi urmează celui babilonian; corespunde pieptului și brațelor de argint ale statuii (*cf.* 2,32). Desigur, nu trebuie să se facă o separație totală între puterea mezilor și cea a perșilor: Cyrus, din dinastia persă, este regele perșilor și al mezilor; se vorbește de mai multe ori de domnia mezilor și a perșilor, de legea mezilor și a perșilor, dualitatea acestui imperiu fiind sugerată și de cele două brațe de argint ale statuii din capitolul 2, de cele două laturi, din capitolul 7, dintre care una este mai ridicată, de cele două coarne, din capitolul 8, dintre care unul este mai lung, simbolizându-i pe perși, care căpătaseră mai multă importanță decât mezii. ♦ „stătea [așezată] pe o parte": nu e limpede ce anume reprezintă această precizare, poate slăbiciunea puterii sale (cum crede Theodotion). Unii văd pur și simplu poziția ursoaicei gata să se năpustească după pradă. ♦ „trei coaste în gură": poate o aluzie la faptul că atunci când o fiară își prinde prada între dinți, cu greu reușești să-i smulgi câteva rămășițe dintre fălci (*cf.* Am. 3,12). Baldwin (1978, p. 139) spune că ursul brun sirian are mai mult de 250 kg și o voracitate extraordinară și că prin cele trei coaste se sugerează că prada pe care a vânat-o nu i-a astâmpărat foamea. TM are „între dinți", cuvinte care lipsesc în textul LXX. ♦ Hipolit identifică cele „trei coaste" cu imperiile învinse de Persia: med, asirian, babilonian. Ieronim ia în considerare numai numărul „trei", văzând în cele trei coaste cele trei părți (*principes*) în care fusese împărțit imperiul pers, dar și cei mai cruzi trei regi care i-au urmat lui Cyrus. ♦ „mănâncă multe cărnuri": aluzie la voracitatea sălbăticiunii și a celui pe care-l simbolizează (*cf.* v. 17), deci la agresivitatea celui de-al doilea imperiu. Se socotește și că aceste cuvinte sunt un îndemn la îndeplinirea rolului său în istorie. ♦ După Hipolit, Persia a devastat imense ținuturi („a devorat lumea"), dominația ei întinzându-se pe o perioadă de 230 sau chiar 255 de ani (IV,3).

7,6 „altă fiară": așa au ambele variante grecești, ca și versiunea siriacă – TM nu are decât „alta". ♦ „ca un leopard": este cel mai primejdios dintre animalele din câmpie, cunoscut pentru atacul său rapid și neașteptat. Leopardul împreună cu leul și cu ursul sunt animale numite deseori de profeți pentru a simboliza o calitate a puterii divine (*cf.* Os. 13,7) sau umane (*cf.* Ier. 5,6). ♦ Hipolit scrie că profetul compară imperiul lui Alexandru cel Mare cu un leopard, deoarece grecii au mintea ascuțită, dar inima neîndurătoare. Petele de pe blana leopardului sugerează rafinament și inteligență, dar ambele calități sunt puse în slujba crimei. Ieronim ezită aici între imperiul lui Cyrus și

LXX

pe ea; şi patru capete avea fiara, şi i
s-a dat limbă.
7 Iar după acestea, priveam în ve-
denie de noapte o a patra fiară

Θ

patru aripi de pasăre peste ea; şi patru
capete avea fiara, şi i s-a dat putere.
7 După aceasta, priveam şi, iată, a
patra fiară înfricoşătoare şi uluitoare

---

cel al lui Alexandru. ♦ „patru aripi": probabil simbolul iuţelii şi al mişcării uşoare a leopardului şi a tot ce reprezintă el (*cf.* v. 17; Av. 1,8), respectiv repeziciunea cuceririlor lui Cyrus (*cf.* Is. 41,3), ca şi extinderea rapidă a imperiului lui Alexandru cel Mare (*cf.* 1Mac. 1,3; Dan. 8,5-8). ♦ „patru capete": reprezentau, probabil, patru personaje din împărăţia simbolizată de leopard (*cf.* v. 17) sau, după unii, pe cei patru regi perşi cunoscuţi de autor: Cyrus, Assuerus (Xerxes) din cartea Esterei, Artaxerxes şi Darius, pomeniţi în cărţile Ezdra-Neemia. Dacă „patru" simbolizează totalitatea, înseamnă că fiara priveşte în toate direcţiile imperiului. Adesea, aceste patru capete au fost puse în legătură cu Cyrus, care s-a desemnat, într-o inscripţie, ca „monarhul celor patru ţinuturi", deşi, după Dan. 8,4, berbecul, care reprezintă imperiul pers, nu-şi extinde cuceririle decât în trei direcţii: vest, nord şi sud. Pentru cei care identifică a treia fiară cu imperiul lui Alexandru cel Mare, cele patru capete ar desemna regatele Diadohilor. Ieronim socoteşte că este vorba de patru dintre urmaşii lui Alexandru: Ptolemaios, Seleukos, Philippos şi Antigonos. ♦ „i s-a dat putere": un exemplu de „pasiv divin" folosit pentru a evita rostirea numelui lui Dumnezeu. De Dumnezeu depind împărăţiile de pe pământ (*cf.* Dan. 2,37; 4,14 *sqq.*); de pus în legătură cu ceea ce se spune în descrierea statuii din v. 2,39, unde al treilea regat va domina întreg pământul.

7,7 Cea de-a patra fiară din viziune este mai bogată în elemente simbolice şi e şi mai înfricoşătoare decât celelalte. Ea corespunde celui de-al patrulea regat, cel de fier, din v. 2,40. Hipolit identifică această fiară cu Roma, care încarnează culmea violenţei. Imperiul roman îi prigoneşte pe sfinţi, fiind precursorul Anticristului, simbolizat de cornul mic (IV,5). ♦ După „priveam", TM are în plus: „în vedeniile de noapte". ♦ Prima fiară se caracteriza prin maiestate, a doua, prin voracitate, a treia, prin iuţeală, a patra printr-o brutalitate şi o ferocitate fără egal. ♦ „rămăşiţele le călca în picioare": la fel ca împărăţia reprezentată de picioarele de fier ale statuii (*cf.* Dan. 2,40). ♦ „se deosebea nemăsurat de toate fiarele dinaintea ei" (Θ): se referă, după unii (cei care văd în a treia fiară imperiul pers), la imperiul lui Alexandru cel Mare şi al urmaşilor lui, imperiu care se deosebea de celelalte prin faptul că Alexandru venea din Occident, iar domnia lui se va întinde spre Orient (deci mediul cultural este diferit de cel al babilonienilor, mezilor şi perşilor). ♦ „nemăsurat": nu apare în TM. ♦ „zece coarne": cornul este simbolul puterii (*cf.* Deut. 33,17; 1Rg. 2,10; 3Rg. 22,11; Ps. 74,5; 88,18; 91,11; Lc. 1,69), al forţei de autoapărare şi de atac (Zah. 1,18-21). Cele zece coarne ar putea simboliza zece ramificaţii ale aceleiaşi împărăţii, în sensul simultaneităţii sau al succesiunii. În primul caz i-ar putea simboliza pe Diadohi, urmaşii lui Alexandru cel Mare; în cel de-al doilea, zece urmaşi ai lui Alexandru până la ultimul corn, cel din v. 8. Un pasaj din oracolele sibiline (III, 388-400), în care este vorba despre cele zece coarne din Daniel 7, atestă una

LXX

înfricoşătoare, frica de ea fiind peste
măsură de puternică, [şi] având dinţi
de fier mari, mânca şi sfărâma, jur-
-împrejur strivea cu picioarele, pur-
tându-se deosebit faţă de toate fiarele
de dinaintea ei: avea zece coarne,
8 şi vreri multe în coarnele ei. Şi,
iată, un alt corn a crescut în mijlocul

Θ

şi puternică peste măsură: [avea]
dinţi de fier, mari, mânca şi fărâmiţa
şi rămăşiţele le călca în picioare; şi
aceasta se deosebea nemăsurat de
toate fiarele dinaintea ei; şi avea
zece coarne.
8 Cercetam coarnele ei şi, iată, încă
un corn mic a ieşit în mijlocul lor; şi

---

dintre cele mai vechi identificări ale celui de-al patrulea imperiu cu cel al grecilor. În această scriere (despre care se presupune că ar fi fost compusă puţin după 140 î.H.) se regăsesc aluzii la Antiochos al IV-lea Epiphanes, cel care a vrut să nimicească stirpea fratelui său Seleukos al IV-lea Philopator (187-150 î.H.); dar, la rândul său, fiul acestuia din urmă, Demetrios I (162-150 î.H.), va ucide singura „rădăcină" lăsată de Antiochos, pe Antiochos al V-lea Eupator (164-162 î.H.); despre această rădăcină, Sibylla zice că „Distrugătorul" o va tăia dintre cele zece coarne.

7,8 „un corn mic": poate fi o aluzie la începutul regatului Seleucizilor din Siria, care s-a mărit după aceea pe seama celorlalte regate greceşti, mai ales al Ptolemeilor din Egipt (*cf.* Dan. 11,21). De obicei, în acest corn se vede (chiar de la Porphyrios, combătut de Ieronim) o aluzie la Antiochos al IV-lea Epiphanes: cornul e mai mic pentru că acesta nu dobândeşte importanţă decât prin campaniile împotriva Egiptului (170-168 î.H.), cu scopul de a impune dominaţia seleucidă în Siria *Koile*, şi prin expediţia pe care a condus-o în Armenia şi în Persia (*cf.* Bouché-Leclercq, 1913, pp. 247 *sqq.*). Hipolit vorbeşte clar despre Anticrist, prevestit de infamiile lui Antiochos. Imperiul roman, contemporan cu el, reiterează agresiunile lui Antiochos şi anunţă, în acelaşi timp, domnia Anticristului (IV,5 *sq.*). ♦ „trei dintre coarnele de dinaintea lui au fost dezrădăcinate" (Θ): în ipoteza simultaneităţii simbolului celor zece coarne (*cf.* v. 7), cornul cel mic se măreşte în dauna a trei dintre cele zece regate greceşti rezultate din împărţirea imperiului grec al lui Alexandru cel Mare. În cealaltă ipoteză, al unsprezecelea rege al regatului selucid se afirmă în dauna altora trei. ♦ „o gură care rostea grozăvii": atributul este interpretat de unii drept „[cuvinte] arogante", pline de trufie (*cf.* Ps. 130,1; Av. 14), ca în cazul regelui Babilonului, care se semeţea făcându-se egalul lui Dumnezeu (*cf.* Is. 14,13-14). La fel este prezentat şi Antiochos al IV-lea Epiphanes în 1Mac., ca şi în Dan. 7,25; 11,36, unde regele este caracterizat prin *hybris*. Ieronim spune despre acest personaj: *Est enim homo peccati, filius perditionis, ita ut in templo Dei sedere audeat, faciens se quasi Deum* („E omul păcatului, fiul pierzării, încât îndrăzneşte să şadă în Templul lui Dumnezeu şi să se considere dumnezeu"). ♦ Pentru cei care văd în a treia fiară imperiul lui Alexandru şi al urmaşilor lui, a patra fiară reprezintă imperiul roman. Cele zece coarne ar reprezenta destrămarea, după invaziile barbare acest imperiu fiind împărţit într-o mulţime de state (a se vedea şi cele zece degete de la picioarele statuii). În

LXX

lor, mic între coarnele ei; şi trei dintre coarnele cele dintâi au fost scoase de el; şi, iată, ochi ca ochii de om [erau] pe cornul acesta şi o gură care rostea grozăvii; şi se războia cu sfinţii.
9 Pe când priveam,
au fost puse tronuri,
şi Cel vechi de zile S-a aşezat
având haină cum este neaua,
şi părul de pe capul Său, precum lâna albă curată,
tronul, precum para de foc;

10 şi se pornea din faţa Lui râu de foc,

Θ

trei dintre coarnele de dinaintea lui au fost dezrădăcinate din faţa lui; şi, iată, ochi precum ochii de om [se aflau] pe acest corn şi o gură care rostea grozăvii.

9 Pe când priveam,
au fost puse tronuri,
şi Cel vechi de zile S-a aşezat;
şi veşmântul Său [era] ca neaua de alb,
şi părul de pe capul Său, precum lâna curată,
tronul Său, pară de foc,
roţile lui, foc arzător;
10 un râu de foc curgea în faţa Lui,
mii de mii Îi slujeau,

---

vremea acestui imperiu apare împărăţia mesianică (*cf.* 2,44); într-adevăr, când imperiul roman atingea apogeul, a apărut Mesia, a cărui împărăţie a crescut pe măsură ce imperiul se diviza.

7,9 „Pe când priveam", *litt.* „priveam până când". ♦ „Cel vechi de zile": reprezentare a lui Dumnezeu văzut ca un om bătrân, prin aceasta sugerându-se veşnicia Sa; expresia „vechi de zile" a fost apropiată de textul ugaritic în care se spune despre zeul *'El* că este *mlk ab şnm*, ceea ce unii autori traduc prin „rege tatăl anilor" (*cf.* Gordon, *Ugaritic Handbook* 49, I, 8; 51, V, 24, 2 Aqht VI, 49), expresie apropiată, la rândul ei, de cea aplicată regelui mesianic, „părinte al veşniciei", din Is. 9,5 TM. În vechea literatură orientală unele divinităţi apar cu atributul de judecător în paralel cu cel de rege. ♦ Celelalte tronuri sunt pentru sfinţi şi pentru îngeri, care, conform tradiţiei ebraice, sunt chemaţi să judece împreună cu Dumnezeu (*cf.* Enoh 1,3-9; 90,20 *sqq.*). ♦ „veşmântul Său [era] ca neaua de alb": simbol al purităţii (*cf.* Is. 1,18) şi al luminozităţii cereşti (Enoh 14,20) şi, prin aceasta, al transcendenţei şi sfinţeniei lui Dumnezeu (*cf.* Mt. 17,2; 28,3). ♦ „părul... precum lâna curată": indică bătrâneţea (cum spune Ieronim: *Senex quoque describitur, ut maturitas comprobetur sententiae*), albul strălucitor fiind aşadar şi simbol al echităţii în judecată (*cf.* Apoc. 1,14). Bătrâneţea era apanajul unor divinităţi din panteonul canaanean (zeul *'El* avea barba şi părul cenuşii). În Apoc. 1,14, Fiul Omului, Hristos, este descris cu părul alb pentru că a primit de la Tatăl funcţia de judecător. ♦ „tronul Său, pară de foc": aşa cum era carul slavei lui Dumnezeu la Iezechiel (*cf.* Iez. 1,15-28); se exprimă astfel, pe lângă caracterul misterios al lui Dumnezeu, absoluta Lui libertate şi putere.

LXX

mii de mii Îl slujeau
şi miriade de miriade stăteau în preajma Lui;
şi curtea de judecată s-a aşezat
şi au fost deschise cărţi.

Θ

şi miriade de miriade stăteau în preajma Lui;
curtea de judecată s-a aşezat
şi au fost deschise cărţi.

7,10 „râu de foc": focul, mai ales sub înfăţişarea flăcării şi a fulgerului, este frecvent în reprezentările teofanice (*cf.* Ps. 17,13-14; 49,3; 96,3; Iez. 1,4.13.27 etc.; Apoc. 1,14-15); descrierea din Daniel a fost comparată cu aceea din cartea etiopiană a lui Enoh (14,18-22): „Eu priveam şi am văzut în această casă un tron înalt a cărui înfăţişare era de cristal şi a cărui aură era ca soarele strălucitor, şi glasul heruvimilor (se auzea). De sub tron ieşeau râuri de foc arzător, şi eu nu (le) puteam privi. Marea slavă şedea pe acest tron şi veşmântul său era mai strălucitor decât soarele şi mai alb decât orice zăpadă". ♦ „se pornea (ἐξεπορεύετο) din faţa Lui" (LXX), „curgea (εἷλεν) în faţa Lui" (Θ): variantele greceşti înlocuiesc printr-un singur verb paralelismul creat de cele două verbe din TM: „curgea şi ţâşnea". ♦ „mii de mii Îl slujeau": *cf.* Apoc. 5,11: alături de Dumnezeu şi de tronul Său, credinţa ebraică imaginează prezenţa unei mulţimi fără număr de fiinţe spirituale, care adesea sunt numite îngeri (*cf.* Deut. 33,3; 3Rg. 22,19; Iez. 1,5-14; Zah. 14,5). Cartea lui Daniel a contribuit mult la dezvoltarea acestei credinţe, trecută apoi în creştinism. ♦ „cărţi": *cf.* Apoc. 20,12; simbolul atotcunoaşterii lui Dumnezeu. Dumnezeu cârmuieşte istoria lumii. Acest lucru va fi preluat de întreaga apocaliptică iudaică intertestamentară, mai cu seamă de autorul cărţii lui Enoh (14,18-22 etc.). La fel în Apocalipsa lui Ioan (*cf.* Apoc. 1,13-16 etc.). Trebuie însă făcută distincţia între aceste cărţi (sau tăbliţe) cereşti şi Cartea Vieţii, despre care vorbeşte Noul Testament, unde sunt scrişi toţi cei care se nasc, fiindcă ei sunt destinaţi de Dumnezeu vieţii fericite (*cf.* Apoc. 3,5; 20,12; 21,27; Flp. 4,3). La aceeaşi carte se face aluzie când se spune că numele creştinilor credincioşi sunt scrise în cer (*cf.* Lc. 10,20; Evr. 12,23). În Noul Testament, această Carte a Vieţii nu este o carte a Destinului, în sensul acelui *Fatum* al anticilor; nu este nici cartea judecăţii; în Noul Testament, „Viaţa" se referă la viaţa harului. Şi în Vechiul Testament e menţionată „cartea celor vii" din care unii ajung să fie şterşi (*cf.* Ps. 68,29), sau „cartea lui Dumnezeu" (*cf.* Ex. 32,32); această „carte a lui Dumnezeu" sau pur şi simplu „cartea" (*cf.* Dan. 12,1) este aceeaşi cu Cartea Vieţii. În acest ultim pasaj, ea este pusă în legătură cu cei care, la sfârşit, sunt înscrişi printre cei mântuiţi. În Ps. 138,16, într-un pasaj dificil, este posibil să fie menţionată cartea Destinului (unică atestare a acesteia în Vechiul Testament), dar nu în sens determinist, ci în sensul atotştiinţei lui Dumnezeu: zilele psalmistului sunt înscrise aici chiar înainte ca el să se fi născut; iar în Mal. 3,16 se vorbeşte despre „cartea amintirii", desemnând cartea în care sunt înscrise în cer faptele oamenilor, la fel ca în cărţile menţionate în Dan. 7,10.

LXX

11 Priveam atunci vuietul cuvintelor celor grozave pe care le rostea cornul; şi fiara a fost dată la chinuri, şi a pierit trupul ei şi a fost dat să ardă în foc.
12 Şi pe cele din jurul ei le-a lipsit de puterea lor, şi li s-a dat timp de viaţă până la un timp şi o vreme.
13 Priveam în vedenie de noapte

Θ

11 Priveam atunci din pricina vuietului cuvintelor celor grozave pe care le rostea cornul acela, până ce a fost înlăturată fiara şi omorâtă, şi trupul ei a fost dat să ardă în foc.
12 Şi domnia celorlalte fiare le-a fost luată, şi li s-a dat lungime de viaţă până la o vreme şi o vreme.
13 Priveam în vedenie de noapte

7,11 Acest verset a ajuns până la noi într-o stare imperfectă, fără a exista posibilitatea de a-l reconstitui în forma originară, lucru demonstrat de cele două afirmaţii care se repetă la mică distanţă în TM: „Priveam... Priveam", repetiţie eliminată în variantele greceşti, dar care se regăseşte în Peşitta şi în Vulgata. ♦ „până ce a fost înlăturată fiara şi omorâtă" (Θ): TM are doar „a fost omorâtă". ♦ „să ardă în foc": unii autori, bazându-se pe pasaje din cartea etiopiană a lui Enoh, cred că aici este vorba despre focul veşnic, lucru destul de puţin probabil, în Daniel nefăcându-se nici o aluzie la infern (*cf.* 12,2). ♦ Ieronim, care vede în cea de-a patra fiară imperiul roman, scrie: *In uno Romano imperio propter Antichristum blasphemantem, omnia simul regna delenda sunt, et nequaquam terrenum imperium erit, sed sanctorum conversatio, et adventus Filii Dei triumphantis* („Prin Imperiul roman, din pricina Anticristului hulitor, toate împărăţiile trebuie să fie distruse, şi niciodată nu va mai fi o împărăţie pământească, ci adunarea sfinţilor şi venirea Fiului lui Dumnezeu biruitor").

7,13 Cu acest verset începe vedenia cu „Fiul omului", relatată sub formă poetică. În ochii vizionarului apare o figură omenească: „ca un fiu al omului" (gr. υἱὸς ἀνθρώπου, *litt.* „fiu de om"). Expresia este considerată un împrumut din cartea lui Iezechiel, în care se întâlneşte mai mult de o sută de ori aplicată profetului de către Dumnezeu (*cf.* Iez. 2,1.3.6.8 etc.). Particula „ca" indică aici asemănarea cu o fiinţă omenească, dar care nu se limitează la ea. Şi în capitolul întâi din Iezechiel, din care pare a se fi inspirat aici autorul cărţii lui Daniel, se întâlneşte de mai multe ori această particulă sau expresia echivalentă „semănând cu". Expresia „fiu de om" precizează mai bine că este vorba despre o realitate care aparţine stirpei omeneşti, deosebindu-se atât de cele patru fiare, cât şi de „Cel vechi de zile" care tocmai a făcut judecata. ♦ Cele două cărţi apocrife, posterioare cărţii lui Daniel, *Cărţile lui Enoh* şi *4 Ezdra*, au dat un sens individual sintagmei danielice „fiul omului". Iisus însuşi şi-a aplicat acest titlu (însă dublu articulat, gr. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), al cărui sens era, fără îndoială, cunoscut ascultătorilor săi. ♦ Lectura patristică este unanimă: Fiul omului care vine pe nori este Iisus, iar Domnia Lui nu va avea sfârşit. Împărăţia lui Iisus aboleşte pentru totdeauna puterea politică terestră. ♦ „cu norii...": în Θ şi în TM, Fiul omului vine „cu norii cerului", expresie mai vagă, ce poate trimite la prezenţa divină în „stâlpul de nor" din Ex. 13,21 etc. Regăsim aceeaşi formulare şi în Vulgata, în timp ce LXX şi Peşitta au „pe norii cerului", *lectio facilior*. Formularea din TM se regăseşte în Mc. 14,62 şi Apoc. 1,7, iar cea din LXX, în

LXX

şi, iată, pe norii cerului
venea ca un fiu al omului
şi [Cel] ca [unul] vechi de zile se afla acolo,
şi cei de faţă s-au apropiat de el.
14 Şi i s-a dat puterea şi toate neamurile pământului, pe seminţii, şi întrega slavă erau în slujba lui;
şi puterea lui [este] putere veşnică,
ce nicicând nu va fi luată;
şi împărăţia lui nicicând nu se va strica. –
15 Şi, istovit, eu, Daniel, din pricina acestor [lucruri] din vedenia de noapte,
16 m-am apropiat de unul dintre cei ce stăteau acolo şi am cerut de la el înţelesul amănunţit cu privire la toate acestea. Iar [el], răspunzând, îmi vorbeşte şi mi-a lămurit tâlcul lucrurilor:

Θ

şi, iată, cu norii cerului
venea ca un fiu al omului;
şi a înaintat până la Cel vechi de zile
şi a fost adus în faţa Lui.
14 Şi i s-a dat domnia şi cinstirea şi împărăţia, şi toate popoarele, seminţiile şi limbile îi vor sluji;
puterea lui [este] putere veşnică,
ce nu va trece,
şi împărăţia lui nu va fi nimicită.
15 Mi se înfiora duhul în fiinţa mea, mie, Daniel, şi vedeniile din capul meu mă tulburau.
16 Şi m-am apropiat de unul din cei ce stăteau [acolo] şi am cerut de la el înţelesul amănunţit cu privire la toate acestea; şi [el] mi-a spus înţelesul amănunţit şi mi-a făcut cunoscută tâlcuirea lucrurilor:

Mt. 24,30; 26,64 şi Apoc. 14,16. ♦ În literatura ugaritică, Baal este „călăreţ al norilor", iar în literatura biblică, *YHWH* urcă pe aripile vântului (*cf.* Ps. 17,11). De altfel, în general, norii însoţesc teofaniile (Ex. 19,18; 3Rg. 8,10).

7,14 „îi vor sluji" (Θ): termenul aramaic (*palah*) indică propriu-zis cultul adus lui Dumnezeu (*cf.* Dan. 3,12.14.17-18.28; 6,17-18.21). Dar la v. 27 termenul exprimă şi obedienţa datorată suveranului, care acolo este întregul popor sfânt. Toate neamurile de pe pământ care făcuseră parte din imperiul babilonian (*cf.* Dan. 3–4) şi medo-pers (*cf.* Dan. 6,8.12), ca şi din imperiile precedente, acum ajung supuşii împărăţiei Fiului omului, care apare la un prim nivel de lectură ca un reprezentant al personajului colectiv ce primeşte domnia (vv. 18.22.27), însă modul de învestire şi întregul context ce îl apropie de slava divină îi accentuează un aspect transcendent (*cf.* şi nota la v. 18). ♦ „puterea": gr. ἐξουσία implică ideea de „autoritate".

7,15 „fiinţa": gr. ἕξις, *litt.* „stare", „alcătuire"; TM are *litt.* „înveliş/teacă". Trupul văzut ca un receptacul al suflării/duhului se regăseşte la Qumran, în apocrifa Genezei (*cf.* TOB, nota *ad loc.*).

LXX

17 «Aceste fiare mari sunt patru îm-
părăţii care vor pieri de pe pământ;
18 şi vor primi împărăţia sfinţii Ce-
lui Preaînalt şi vor stăpâni împărăţia

Θ

17 «Aceste fiare grozave, cele patru:
patru împărăţii se vor ridica pe pă-
mânt şi vor fi înlăturate;
18 şi vor primi împărăţia sfinţii
Celui Preaînalt şi o vor stăpâni în

7,17 „patru împărăţii”: TM are „patru regi”; elementele care le descriu (*cf.* vv. 4-8) nu sunt suficiente pentru a înţelege despre ce împărăţii sau regi este vorba. Bernini (1984, p. 223) este de părere că numai unele elemente din descrierea celei de-a patra fiare (*cf.* vv. 7-8) şi din identificarea ei (*cf.* vv. 19-27) ne permit să presupunem că aceasta reprezintă imperiul grec, respectiv domnia lui Alexandru cel Mare şi a urmaşilor săi, fie luaţi împreună, fie în succesiunea lor în ramura Seleucizilor, fie în persoana lui Antiochos al IV-lea Epiphanes (175-164/163 î.H.). Identificarea primelor trei fiare este mai dificilă. Dar, ţinând cont de faptul că împărăţiile din vis sunt patru, câte sunt şi punctele cardinale de pe pământ şi câte sunt vânturile care suflă din fiecare punct cardinal (*cf.* v. 2), Bernini crede că în primele trei fiare poate recunoaşte imperiile babilonian, med şi pers care, împreună cu cel grec, corespund, în acelaşi timp, celor patru împărăţii simbolizate de marea statuie din Dan. 2. Imperiul babilonian reprezintă imperiul din sud, cel med, imperiul din nord, cel pers, imperiul din est şi cel al lui Alexandru, imperiul din vest, acestea fiind imperiile cu care poporul ales a avut de a face. ♦ „şi vor fi înlăturate”: nu apare în TM.
7,18 „sfinţii Celui Preaînalt”: conform vv. 13-14, împărăţia celor patru fiare îi este încredinţată Fiului omului. S-ar deduce de aici că el este simbolul sau reprezentantul acestei colectivităţi. Nu este vorba doar de grupul celor pioşi, *qaddīşīn/qᶜdōşīm*, din psalmii legaţi de practicile Legii, nici de îngeri, ca în Sir. 42,17; Jubilee 15,15; Zah. 14,5, ci despre totalitatea membrilor poporului. Sunt aceiaşi cu „sfinţii” din Dan. 7,21.25 sau cu „poporul sfinţilor Celui Preaînalt” din v. 7,22. În limbajul biblic, sfinţii şi poporul sfinţilor reprezintă comunitatea fiilor lui Israel (*cf.* Lev. 1,44; Ps. 15,3; 33,10), datorită faptului că este poporul „pus deoparte” pentru Dumnezeu (*cf.* Ex. 19,6; Lev. 11,44-45 etc.). Este evidentă paralela cu „Fiul omului”, aici cu valoare colectivă, în vreme ce mai sus, în versetul 14, în virtutea investiturii primite de la Dumnezeu, se referă limpede la un individ şi pare să-l desemneze pe regele mesianic. De altfel, noţiunile de rege/împărat şi regat/împărăţie sunt indisolubil legate, iar pentru antici, între noţiunea de colectiv şi cea de individual relaţia este biunivocă. Autorul cărţii lui Daniel foloseşte nediferenţiat cuvintele „rege” (sau „împărat”) şi „regat” (sau „împărăţie”): în v. 7,23, a patra fiară este o „împărăţie”, în timp ce în versetul 17 cele patru fiare sunt „regi” (*cf.* Dan. 8,20). În timp ce Dan. 8,21 vorbeşte despre un „rege”, versetul următor menţionează patru împărăţii rezultate din poporul acestuia, având de-a face, de bună seamă, cu identificarea „corporativă” („corporative personality”, în terminologia lui Wheeler Robinson) a Regelui-Mesia cu poporul său (*cf.* Fraine, 1959, pp. 172 *sqq.*). ♦ „în veacul vecilor”: este forma preferată de variantele greceşti (probabil şi pentru că se putea folosi o structură sintactică grecească), în vreme ce TM are „în veci şi în vecii vecilor”, formulă redundantă, dar care corespunde cu această îmbucurătoare vestire a speranţei viitoare pentru sfinţi, reluată şi de Apocalipsa creştină (*cf.* Apoc. 1,6.18; 4,9-10; 7,12 etc.).

LXX

până în veac şi până în veacul ve-
cilor.»
19 Atunci am vrut să aflu amănunţit
despre fiara cea de-a patra, cea care
nimicea toate şi [era] înfricoşă-
toare; şi, iată, dinţii ei de fier şi
ghearele ei de aramă mistuind toate
în jur şi strivindu-le cu picioarele;
20 şi despre cele zece coarne de pe
capul ei, şi acel un altul, care creş-
tea, de au căzut din pricina lui trei,
iar cornul acela avea ochi şi gură ce
rostea grozăvii, şi înfăţişarea lui le
întrecea pe celelalte.
21 Şi luam seama cum cornul acela
purta război împotriva sfinţilor şi-i
punea pe fugă
22 până la venirea Celui vechi de
zile, care le-a făcut judecată [dreaptă]
sfinţilor Celui Preaînalt; şi s-a dat
vremea şi împărăţia au dobândit-o
sfinţii.
23 Şi mi s-a vorbit despre fiara cea
de-a patra,
că va fi cea de-a patra împărăţie pe
pământ,
care va fi deosebită faţă de întregul
pământ

Θ

veacul vecilor.»
19 Şi am cercetat cu de-amănuntul
cu privire la cea de-a patra fiară, căci
era deosebită întru totul de orice
fiară, înfricoşătoare peste măsură;
dinţii îi [erau] de fier şi ghearele de
aramă, mânca şi fărâmiţa, şi rămă-
şiţele le călca în picioare;
20 şi cu privire la cele zece coarne
de pe capul ei şi la celălalt care ieşise
şi care alungase trei din cele de mai
înainte: cornul acela, care avea ochi
şi gură ce rostea grozăvii, iar chipul
lui era mai mare decât al celorlalte.
21 Priveam, şi cornul acela se răz-
boia cu sfinţii; şi a fost mai tare
decât ei,
22 până ce a venit Cel vechi de zile
şi le-a dat hotărâre [dreaptă] sfinţi-
lor Celui Preaînalt; şi a venit vre-
mea şi împărăţia au dobândit-o
sfinţii.
23 Şi a zis:
«A patra fiară
va fi cea de-a patra împărăţie de pe
pământ,
care va întrece toate împărăţiile
şi va mânca tot pământul

7,19 „ghearele de aramă”: această particularitate nu se găseşte în v. 7, nici în descrierea celei de-a patra împărăţii simbolizate de statuie (*cf.* Dan. 2,40-42).
7,22 „le-a făcut judecată” (LXX), *litt.* „a dat judecată”; gr. κρίσις: „discernere, hotărâre, judecată, osândă”. ♦ „hotărâre”: gr. κρίμα, *litt.* „judecată, sentinţă”. Vulgata are *iudicium*.
7,23 „va mânca tot pământul” (Θ): această precizare priveşte extinderea impresionantă a cuceririlor lui Alexandru cel Mare, despre care tradiţia biblică spune „că a ajuns la marginile pământului” (*cf.* 1Mac. 1,3); domnia acestuia se va întinde până la hotarele Indiei, la răsărit, şi se va înstăpâni asupra întregii Grecii, la apus.

LXX

şi-l va răscoli şi-l va măcina.

24 Şi cele zece coarne ale împărăţiei
[sunt] zece regi [care] se vor scula;
şi celălalt rege se va scula după
aceştia,
şi el se va deosebi prin rele mai
presus de cei dinainte;
şi trei regi va pune la pământ;
25 şi vorbe împotriva Celui Prea-
înalt va rosti

Θ

şi-l va călca în picioare şi-l va sfă-
râma.
24 Şi cele zece coarne ale ei
[sunt] zece regi [care] se vor ridica;
şi, după ei, se va ridica altul
care-i va întrece în rele pe toţi cei
de mai-nainte,
şi trei regi va pune la pământ;

25 şi cuvinte împotriva Celui Prea-
înalt va rosti

7,24 Cele „zece coarne" i-ar putea simboliza pe regii seleucizi, dar autorii nu sunt întru totul de acord când trebuie să li se precizeze lista. Contrar părerii unor exegeţi, Alexandru nu trebuie inclus pe listă, deoarece se menţionează că regii au „ieşit" din el. Primii şapte sunt: Seleukos I Nikator, Antiochos I Soter, Antiochos al II-lea Theos, Seleukos al II-lea Kallinicos, Seleukos al III-lea Soter, Antiochos al III-lea cel Mare, Seleukos al IV-lea Philopator; divergenţele apar în privinţa ultimilor trei regi. Destul de des sunt identificaţi cu Heliodor, Demetrios şi Ptolemeu Philometor sau Demetrios, Antiochos şi Ptolemeu Philometor, dar în legătură cu fiecare dintre ei există obiecţii. ♦ „care-i va întrece în rele pe toţi cei de mai-nainte": TM are doar „se va deosebi de cei dinainte"; variantele greceşti ţin să precizeze în ce constă această deosebire; termenul „rele" (κακοῖς) a fost particularizat mai înainte prin „grozăviile" rostite împotriva Celui Preaînalt (*cf.* vv. 8.11) şi prin războiul purtat împotriva sfinţilor (*cf.* v. 21). Acest al unsprezecelea rege este de obicei identificat cu Antiochos al IV-lea Epiphanes, căruia i se reproşează pe drept că profera „grozăvii" la adresa Domnului şi persecuta poporul sfinţilor printr-o politică de elenizare. Primul reproş face aluzie la cunoscuta *hybris*, cutezanţă trufaşă şi nemăsurată a suveranului, şi, poate, la zeificarea lui, ca în Dan. 11,36 (în 2Mac. 9,10 se spune că Antiochos poate apuca stelele cerului, aşa cum se putea constata pe emisiile lui monetare, unde deasupra efigiei lui se afla o stea, de unde şi numele Antiochos Theos Epiphanes, iar în 1Mac. 1,24, după jefuirea templului „grăise cu mare trufie"). ♦ „trei regi va pune la pământ", *litt.* „va înjosi"; mărirea lui Antiochos al IV-lea a fost dobândită cu preţul înlăturării lui Demetrios, a fratelui acestuia, Antiochos, şi a lui Ptolemeu Philometor, toţi trei nepoţii lui Antiochos al IV-lea (*cf.* Dan. 11,21-26).

7,25 „îşi va pune în gând să schimbe vremile şi legea": primul termen face aluzie probabil la introducerea unui nou calendar, ceea ce merge mână-n mână cu încercarea lui Antiochos de a înlocui în Templul din Ierusalim cultul lui *YHWH* cu cel al lui *Baal Ş^emayin*; *cf.* Dan. 9,27 (nota *ad loc.*). Calendarul reprezenta unul dintre elementele de rezistenţă ale Legii iudaice (*cf.* 1Mac. 1,43 *sqq.*) şi a-l modifica reprezenta o atingere

LXX

şi pe sfinţii Celui Preaînalt îi va
sfărâma
şi va găsi cu cale să schimbe vre-
mile şi legea,
şi toate vor fi date în mâinile lui
până la o vreme şi vremuri şi o
jumătate de vreme.
26 Şi se va aşeza judecata
şi puterea o vor curma;
şi vor pune la cale s-o spurce şi s-o
dea pieirii până la capăt.
27 Şi împărăţia şi puterea
şi măreţia lor şi cârmuirea tuturor
împărăţiilor de sub cer
le-a dat poporului sfânt al Celui
Preaînalt,
ca să stăpânească împărăţie în veci;
şi toate puterile îi vor fi supuse
şi vor asculta de el.

Θ

şi pe sfinţii Celui Preaînalt îi va
istovi.
şi-şi va pune în gând să schimbe
vremile şi legea,
şi [puterea] va fi dată în mâinile lui
până la o vreme şi vremuri şi o
jumătate de vreme.
26 Şi se va aşeza curtea de judecată
şi îi va lua cârmuirea,
spre a o nimici şi a o da pieirii până
la capăt.
27 Şi împărăţia şi puterea
şi măreţia regilor de sub întregul cer
a fost dată sfinţilor Celui Preaînalt:
împărăţia Lui [este] împărăţie veş-
nică,
şi toate domniile Îl vor sluji
şi Îi vor da ascultare.»

gravă adusă libertăţii religioase. Cam în aceeaşi perioadă, textele de la Qumran înregistrează ecoul unor schimbări de acest fel: în locul calendarului lunar al iudaismului oficial, comunitatea de la Qumran urma un calendar solar asemănător celui presupus de Cartea Jubileelor 6,32-38 şi care era, fără îndoială, un vechi calendar de origine sacerdotală (*cf.* Jaubert, 1957, pp. 15 *sqq.*); al doilea termen se referă la încercările de elenizare (*cf.* şi 1Mac. 1,41-42). ♦ „o vreme şi vremuri şi o jumătate de vreme": dacă termenul „vreme" are sensul de „an" (*cf.* Dan. 4,13.22.29), la plural (pentru că aramaica nu are dual) pare să indice o secvenţă temporală dublă, deci doi ani, în timp ce jumătatea de vreme reprezintă o jumătate de an. Se descrie astfel, printr-o circumlocuţiune potrivită cu aspectul apocaliptic al viziunii, intervalul de trei ani şi jumătate cât trebuie să fi durat stăpânirea lui Antiochos al IV-lea asupra „sfinţilor": cei trei ani şi jumătate de persecuţii încep cu ridicarea altarului păgân în Templu, în anul 168 î.H., urmată de trei ani de profanare, până la moartea lui Antiochos, din toamna anului 164 î.H. Apocalipsa creştină se va inspira din această circumlocuţiune pentru a indica recurenţa calamităţilor şi a persecuţiilor împotriva aleşilor lui Dumnezeu de-a lungul secolelor (*cf.* Apoc. 11,2-3; 12,14; 13,5). Pentru Hipolit (*De Christo et Antichristo*) şi pentru ceilalţi Părinţi care au scris despre sfârşitul lumii, trei ani şi jumătate este durata domniei Anticristului (*cf.* Bădiliţă, 2006, *passim*).

LXX

28 Până la încheierea povestirii, eu,
Daniel, am fost cuprins de o uluire
grozavă, şi starea mi s-a schimbat,
şi am statornicit cuvântul în inima
mea."

8 1 În cel de-al treilea an când dom-
nea Baltasar, am văzut o vedenie,
eu, Daniel, după ce am văzut-o pe
cea dintâi.
2 Şi am văzut în vedenia din visul
meu – eu aflându-mă în cetatea

Θ

28 Aici este sfârşitul povestirii. [Cât
despre] mine, Daniel, gândurile
mele mult m-au tulburat, şi înfăţi-
şarea mi s-a schimbat, şi am păstrat
cuvântul în inima mea."

8 1 În anul al treilea al domniei
regelui Baltasar, mie, Daniel, mi s-a
arătat o vedenie, după aceea care mi
se arătase la început.
2 Eram în cetăţuia Susa, care se
află în ţinutul Ailam; am văzut în

7,28 „cuvântul": gr. ῥῆμα, *litt.* „cuvânt", „lucru", „chestiune".

8 Chiar dacă această viziune este, din punct de vedere structural, deosebită de aceea cu cele patru fiare (*cf.* Dan. 7), ea are totuşi aceeaşi semnificaţie generală. În cadrul istoric al epocii postexilice, autorul vrea să scoată şi mai mult în evidenţă figura lui Antiochos al IV-lea Epiphanes, blasfematorul lui Dumnezeu şi persecutorul poporului Lui sfânt (*cf.* vv. 23-26). Succesul politic al lui Antiochos, abilitatea sa de a-şi atrage mulţi iudei oportunişti şi cruzimea sa împotriva oricui îndrăznea să-i opună rezistenţă, în sfârşit, orgoliul său nelegiuit sunt scoase în evidenţă cu eficientă veridicitate.

8,1 De aici reîncepe în TM textul în limba ebraică. ♦ „În anul al treilea al domniei regelui Baltasar": la doi ani după viziunea precedentă (*cf.* Dan. 7,1): astfel, pare să se indice o legătură între cele două viziuni. ♦ „eu, Daniel": în viziunea precedentă introducerea era la persoana a III-a (*cf.* Dan. 7,2), în timp ce aici însuşi personajul principal precizează la persoana I împrejurările în care a avut noua viziune.

8,2 TM are, la început: „Priveam în vedenie şi, iată, în timp ce priveam...". ♦ „în cetatea Susa" (LXX), „în cetăţuia Susa" (Θ): Daniel este transportat, în viziunea sa (*cf.* TM), la Susa, în Elam (Ailam); aceasta este menţionată şi în amintirile lui Neemia (*cf.* 2Ezd. 11,1) şi, mai ales, în cartea Esterei (*cf.* Est. 1,2.5; 2,3.5.8 etc.). După Herodot şi conform inscripţiilor asiriene, Susa era un oraş foarte vechi. Darius I Hystaspes a făcut din el capitala imperiului său, mărindu-l şi înfrumuseţându-l, de unde părerea unor moderni că Susa va fi fost întemeiată de acest rege. Deja Cyrus, conform relatărilor lui Xenofon, îşi avea reşedinţa aici trei luni pe an. Centru al puterii perse, capitală a Elamului, Susa devenise capitala de iarnă a curţii ahemenide. Epitetul „cetăţuie, fortăreaţă" însoţeşte constant numele acestui oraş în cartea Esterei. Theodotion o numeşte βάρις, ca în textul ebraic, termenul desemnând nu o parte a oraşului, ci întreaga cetate, care era fortificată (*cf.* Delcor, 1971, p. 169). Se crede că urmele aşezării se găsesc în ruinele numite Şuş, aflate între două râuri, Dizful şi Kercha (anticul Choaspes). Există însă o tradiţie întâlnită deja la Flavius Iosephus (*AI* X,XI,7), conform căreia Daniel ar fi trăit la Ecbatana,

LXX

Susa, care se află în ţinutul Ely-
maida, pe când eram încă în faţa
porţii Ailam –:
3 privind în sus, am văzut un berbec
mare stând înaintea porţii, şi avea
coarne; şi unul era mai înalt decât

Θ

vedenie, şi eram pe Ubal

3 şi mi-am ridicat ochii şi am văzut
şi, iată, un berbec stând în faţa
Ubalului; el avea coarne, şi coarnele

în Media, unde chiar ar fi construit un turn ce slujea drept mormânt regilor mezi, perşi şi parţi. ♦ „Elymaida" (LXX), „Ailam" (Θ): indicat şi în Gen. 10,22; Is. 11,11; 21,2; 22,6; Ier. 25,25 TM; Iez. 32,24 etc. Ieronim spune că termenul folosit în LXX indică ţinutul elamiţilor. ♦ „pe Ubal": TM are *'al 'ūbhal 'Ūlāy*. Ulay este un modest curs de apă care străbate Susa. Râul este menţionat în inscripţii sub numele Ula (*U-la-a-a*), iar la autorii antici sub cel de Eulaeus (Εὐλαῖος). Ar putea fi identificat cu actualul Dizful, afluent al Kuranului (Pasitigris), deşi ar putea fi identificat şi cu râul Choaspes, dacă luăm în considerare afirmaţiile lui Herodot şi Strabon, care spun că Susa este aşezată pe râul Choaspes. Sensul cuvântului *'ūbhal* nu poate fi determinat decât conjectural, deoarece apare doar aici şi la vv. 3 şi 6. Majoritatea traducătorilor TM îl echivalează cu „râu" sau „mal", alţii însă, sprijinindu-se pe versiuni, cu „poartă" (*cf. e.g.* BJ). LXX îl echivalează cu „poartă", modificând însă toponimul (*Ailam* în loc de *Ulay*; *cf.* şi Ier. 40,6, unde *ailam* are sensul de „pridvor"), în timp ce Θ îl interpretează ca toponim. Hipolit traduce „Şi eram peste Uval", adăugând: „«Mi se părea că stau lângă poartă», zice, că aşa au şi pus unii tălmăcitori". Astfel, în textul lui Hipolit se regăseşte inclusă şi varianta din LXX.

8,3 „un berbec": pentru că berbecul merge în fruntea turmei, el este simbolul căpeteniei (*cf.* Ier. 50,8); la fel şi ţapul. În Is. 14,9, expresia „ţapii pământului" îi desemnează pe regii străini, iar în Iez. 34,17, ţapii şi berbecii îi simbolizează pe regii răi ai lui Israel (*cf.* Zah. 10,3). Conform principiilor geografiei astrologice care atribuia un anume animal din zodiac unei anume ţări, berbecul era simbolul Persiei. Mai trebuie însă adăugat că, după mărturia lui Ammianus Marcellinus (19,1), însuşi regele perşilor mergea în fruntea oştirilor sale purtând în chip de diademă imaginea unui berbec din aur presărat cu pietre preţioase. Coarnele berbecului nu sunt numai o podoabă a animalului, ci şi organele forţei sale combative (aşa cum rezultă din VT, unde cornul este simbolul forţei). ♦ „Ubal": *vide supra*, nota 8,2. ♦ „avea coarne": TM are „două coarne înalte", epitet care nu apare în LXX, dar asupra căruia insistă Theodotion pentru semnificaţia sa simbolică, cele două coarne reprezentând două domnii (*cf.* v. 20). Este vorba de imperiul (cu două componente) medo-pers. Prin această figură este reprezentat spiritul care păzeşte regatul pers în cartea sacră *Bundahişn*. De asemenea, când se afla în mijlocul armatei, regele pers purta pe cap, în locul diademei, un chip de berbec. Şi Hipolit vede în cele două coarne familia regală persă a lui Cyrus şi familia regală medă a lui „Darius medul". ♦ „unul... mai înalt decât celălalt": simbolismul ia cu totul locul realităţii naturale. Hipolit exemplifică, arătând că imperiul s-a mărit mult sub Darius şi sub Xerxes, care „a încercat să subjuge şi Europa" (*ad loc.*).

LXX

celălalt, și cel mai înalt [tocmai] se ridica.

[4] Iar după acestea, am văzut berbecul împungând spre răsărit și spre miazănoapte și spre asfințit și spre miazăzi; și nici o fiară nu i-a stat înainte, și nimeni nu putea izbăvi de sub puterea lui; și a făcut cum a voit și s-a înălțat.

[5] Și eu chibzuiam și, iată, un țap a venit dinspre asfințit pe fața

Θ

[erau] înalte, iar unul [era] mai înalt decât celălalt, și cel mai înalt s-a ridicat ultimul.

[4] Am văzut berbecul împungând către asfințit și către miazănoapte și către miazăzi; și nici o fiară nu-i va sta înainte, și nimeni nu putea scăpa de sub puterea lui; și făcea după voia lui și își sporea mărirea.

[5] Și stăteam eu și cugetam și, iată, un țap a venit dinspre asfințit pe fața

---

8,4 „către asfințit... miazănoapte... miazăzi" (Θ), *litt.* „către mare... vântul de miazănoapte... vântul de miazăzi" – indicarea obișnuită a punctelor cardinale în ebraică. ♦ „împungând către asfințit...": o altă imagine al cărei simbolism are același referent cu cele trei coaste pe care ursul le ține în gură (*cf.* v. 7,5). Regatul med și, mai ales, cel pers, în cuceririle lor, au înaintat de la est spre vest, cucerind Babilonia și Lydia, dar și spre sud, cucerind Siria și Egiptul, și spre nord, întinzându-se peste Armenia și Bactriana, și reunind într-un singur imperiu, mai ales sub conducerea lui Cyrus, din Persia până la Mediterana, toate popoarele din aceste regiuni. Berbecul nu împunge decât în trei direcții, fie pentru că expedițiile perse în răsărit nu au dus la nici o cucerire importantă, fie pentru că berbecul pers este reprezentat venind din Orient și ținând piept Occidentului (*cf.* Huart și Delaporte, 1943, p. 256). ♦ „nici o fiară nu-i va sta înainte": în accepțiunea lui Hipolit, „celelalte împărății mai mici – a sirienilor, a cilicienilor, a arabilor, a egiptenilor". ♦ „de sub puterea lui", *litt.* „din mâna lui" (Θ), „din mâinile lui" (LXX).

8,5-8 Descrierea țapului este mai complexă și mai articulată decât cea precedentă, a berbecului (*cf.* vv. 2-4), semn al interesului deosebit al autorului în confruntările sale pe plan istoric. Acesta apare ca un animal fantastic, deoarece nu are decât un singur corn plasat între ochi. S-a încercat să i se găsească acestui animal fantastic un corespondent în reprezentările plastice. Animalul unicorn are un prototip în monumentele asiro-babiloniene. Numai că procedeul perspectivei adoptat de artiști face ca, atunci când două obiecte simetrice sunt așezate unul în spatele celuilalt, cel care se află în plan secund să dispară, fiind acoperit de cel aflat în prim-plan. Când traducătorii greci ai Bibliei folosesc cuvântul μονοκέρος referitor la ebraicul *re'em*, ei au avut în minte, cu siguranță, aceste reprezentări; de aici provine, probabil, conceperea licornei, animal fantastic înzestrat cu un singur corn între cei doi ochi. Cornul unic al țapului îl reprezintă aici pe Alexandru cel Mare. Drept explicație, autorii antici au invocat rolul țapului în legendele lui Alexandru și în compunerea numelor de locuri macedonene. Poate că acest simbol

LXX

pământului și nu atingea pământul, și un corn al țapului se afla între ochii lui.

[6] Și s-a dus împotriva berbecului celui care avea coarne, pe care îl văzusem stând în fața porții, și s-a năpustit spre el cu mânie înverșunată.

[7] Și l-am văzut îndreptându-se spre berbec; și era înfuriat împotriva lui și l-a izbit și i-a sfărâmat cele două coarne; și berbecul nu avea putere să stea înaintea țapului; [acesta] l-a sfâșiat pe pământ și l-a zdrobit; și nimeni nu-l putea izbăvi pe berbec de țap.

Θ

întregului pământ, și nici nu atingea pământul; și țapul avea un corn ce i se vedea între ochi.

[6] Și s-a dus până la berbecul care avea coarne, pe care îl văzusem stând în fața Ubalului, și s-a năpustit spre el cu avântul tăriei sale.

[7] Și l-am văzut ajungând până la berbec, și era înverșunat împotriva lui; și l-a lovit pe berbec și i-a sfărâmat amândouă coarnele, și berbecul n-a avut putere să-i stea înainte; l-a trântit la pământ și l-a călcat în picioare; și nimeni nu-l putea scăpa pe berbec de sub puterea lui.

---

trebuie legat de geografia astrologică, unde țapul desemna Siria (*cf.* Delcor, 1971, p. 171). Țapul vine din Occident, în sens opus berbecului, care înaintează dinspre Orient.

8,5 „un țap", *litt.* „țap de capre"; calc după ebr. *ṣ'phīr hā-'izzīm*. Cuvântul ebraic folosit pentru a indica țapul, *ṣāphīr*, nu este prea frecvent (*cf.* 2Par. 29,21; Ezd. 8,35); cuvântul mai des utilizat este *'attūdh*, care se folosește și metaforic pentru a-i indica pe principi, regi și pe cei ce domină (*cf.* Is. 14,9 TM; 34,6; Iez. 34,17; 39,18; Zah. 10,3). Venirea sa din vest indică nu numai locul de origine, ci și o proveniență diferită de a tuturor celor precedente. ♦ „pe fața întregului pământ": expresie hiperbolică prin care se indică întinderea cuceririlor acestui cârmuitor (cu sensul „după ce a străbătut întregul pământ"). ♦ „nici nu atingea pământul": formularea, aproape identică în variantele grecești și în TM, amintește de aripile leopardului (*cf.* 7,6 și nota aferentă), prin care se sugerează înaintarea lui Alexandru cel Mare, ca un imens zbor rapid din Grecia până în Persia. Anticii au fost uluiți de rapiditatea și de întinderea cuceririlor lui Alexandru: *cf.* 1Mac. 1,3; astfel, pentru a marca viteza deplasării lui, autorul lui Daniel reia ce se scrie despre Cyrus: „nu atingea pământul".

8,6 „Ubal": *vide supra*, nota 8,2.

8,7 „i-a sfărâmat cele două coarne": cum acestea îi reprezintă pe mezi și perși, care – în formularea lui Hipolit – „erau atunci două nume ale aceluiași popor: că primul a împărățit peste dânșii Chiros, care dinspre mamă era med, iar dinspre tată era pers", expresia semnifică supunerea acestora de către personajul întruchipat de țap.

LXX

[8] Şi ţapul s-a întărit peste poate,
dar, când s-a întărit, i s-a sfărâmat
cornul cel mare, şi i s-au ridicat alte
patru coarne de sub el către cele
patru vânturi ale cerului.
[9] Şi dintr-unul din ele a răsărit un
singur corn tare; şi s-a întărit şi s-a

Θ

[8] Şi ţapul şi-a sporit mărirea până
peste poate, dar, când era mai tare, i
s-a sfărâmat cornul lui cel mare, şi,
de sub el, i s-au ridicat patru coarne
către cele patru vânturi ale cerului.
[9] Şi, dintr-unul din ele, a ieşit un
singur corn tare; şi şi-a sporit peste

8,8 „când era mai tare" (Θ): tăria ar fi trebuit să-i asigure supravieţuirea. Cornul cel mare, adică Alexandru, a fost sfărâmat tocmai când se afla în plină expansiune. Aşadar există ceva mai presus de această putere pământeană, decât *orice* putere, ceva care le condiţionează tuturor durata şi permanenţa (*cf.* Dan. 4,11.14.21). ♦ „de sub el, i s-au ridicat patru coarne": TM are *litt.* „patru măreţe"; în conformitate cu imaginea puterii semnificată de acest corn de sub care au crescut alte patru, şi acestea reprezintă patru puteri diferite, care se substituie imperiului precedent, reprezentat de cornul ţapului (*cf.* vv. 6-7). Diadohii simbolizaţi de cele patru coarne nu sunt la fel de puternici. De aceea, unii comentatori (precum Driver) preferă lecţiunea „alte", urmându-l pe Theodotion şi LXX, iar alţii (precum Bentzen şi Plöger) nu traduc acest epitet. ♦ „către cele patru vânturi ale cerului": aşadar, un regat pentru fiecare parte a imperiului precedent. V. 8 pare a exprima alegoric moartea subită a lui Alexandru, imediat după cuceririle lui rapide, şi împărţirea imperiului în patru monarhii. În realitate, împărţirea nu a avut loc decât după douăzeci şi doi de ani de la moartea lui Alexandru. Lui Lysimah i-au revenit Tracia şi Bithynia, lui Cassandros, Macedonia şi Grecia, lui Seleukos, Siria, Babilonia şi Persia; lui Ptolemeu, Egiptul, Palestina şi Arabia. Trebuie remarcat faptul că Alexandru este desemnat drept prim rege al monarhiei, ceea ce dovedeşte că, în intuiţia autorului, regii, succesorii acestuia din cele patru regate simultane, ţin încă de monarhia lui Alexandru, prin urmare şi cornul cel tare care va urma.
8,9 „a ieşit un singur corn tare": TM se referă la „un corn mic", probabil sub influenţa cornului celui mic răsărit dintre cele zece coarne, din viziunea precedentă (*cf.* Dan. 7,8.20-24), de care aminteşte imaginea din acest verset. Aproape toţi exegeţii sunt de acord că acest corn îl simbolizează pe Antiochos Epiphanes (175-164 î.H.). Părinţii îl identifică, după cum am spus, cu Anticrist. ♦ „şi-a sporit peste măsură mărirea": Antiochos Epiphanes a fost cel dintâi rege păgân care nu şi-a propus numai să cucerească Ţara Sfântă, ci şi să nimicească ceea ce îl deosebea pe Israel de toate celelalte popoare: cultul lui Dumnezeu. De aceea este numit în 1Mac. 1,10 „un vlăstar păcătos". Din Antiohia, capitala sa, a făcut expediţii în sud, în Egipt, şi în răsărit, în Babilonia şi în Persia. ♦ „către miazănoapte" (LXX), „până spre oştire" (Θ): TM are „spre [ţara] splendorii", în concordanţă cu Dan. 11,16.42, unde această expresie numeşte în mod limpede Palestina; traducătorul a citit *ŢW'* în loc de *ŢBY*. Întregul interes al autorului se concentrează asupra sorţii Palestinei sub Antiochos al III-lea şi Antiochos al IV-lea.

LXX

abătut către miazăzi şi către răsărit
şi către miazănoapte;
[10] şi s-a înălţat până la stelele cerului, şi a izbit înspre pământ [unele]
dintre stele şi [pe acelea] dintre ele
le-a strivit în picioare,
[11] până ce marea Căpetenie [a oştirii] îi va izbăvi pe cei robiţi; şi, din

Θ

măsură mărirea înspre miazăzi şi
spre răsărit şi până spre oştire;
[10] şi-a sporit mărirea până la oştirea
cerului, şi a doborât la pământ [o
parte] din oştirea cerului şi dintre
stele, şi le-a călcat în picioare,
[11] şi [va fi] până ce marea Căpetenie
[a oştirii] îi va izbăvi pe cei robiţi;

Hipolit nu se miră de ce aceasta este numită „oştire [a cerului]", explicând: „din pricina harului dumnezeiesc ce înflorea în Templu".
8,10 „s-a înălţat până la stelele cerului" (LXX), „şi-a sporit mărirea până la oştirea cerului" (Θ): „oştirea cerului" desemnează stelele, care, la păgânii vecini, erau divinizate (*cf.* Deut. 4,19; Ier. 8,2; 33,22). Autorul face aluzie la divinizarea lui Antiochos al IV-lea, ale cărui etape către zeificare sunt bine marcate de emisiile monetare ale atelierului din Antiohia. Dacă, din 175 până în 169 î.H., el este, simplu, „Regele Antiochos", către sfârşitul acestei perioade deasupra capului său apare o stea, simbol al ridicării la rangul divin (*cf.* Abel, 1952, vol. I, p. 127). A doua carte a Macabeilor (9,10) face aluzie la divinizarea lui Antiochos printr-o frazeologie foarte apropiată de cea din cartea lui Daniel. Despre regele bolnav se spune că „odinioară părea că atinge stelele cerului" (πρότερον τῶν οὐρανίων ἄστρων ἅπτεσθαι δοκοῦντα). A locui în cerul înstelat este privilegiul zeilor (*cf.* Is. 14,13). Autorul cărţii lui Daniel avea poate în memorie textul din Isaia, citat mai sus, unde profetul ironizează starea de *hybris* a regelui din Babel, care voia să urce în ceruri, deasupra stelelor. Se ştie că Antiochos, după victoria asupra regelui Egiptului dintre 169 şi 166 î.H., pune să i se înscrie pe monede titlurile divine: *Regele Antiochos Theos Epiphanes*, pe fruntea cu diademă apărând în continuare steaua, iar reversul tetradrahmelor purtând chipul lui Zeus Nikephoros aşezat pe un tron. Între 166 şi 163 î.H. îşi adaugă şi titlul zeului, *Nikephoros*. LXX este aici mai aproape de TM, care vorbeşte tot de stele, care sunt oştirea cerului (*cf.* Dan. 4,32); „oştirea cerului" sunt însă şi îngerii (*cf* Is. 24,21; Ps. 102,20), ceea ce ar explica şi traducerea „oştirea cerului" din Θ. Orgoliul cornului celui nou este nemăsurat (*cf.* Is. 14,13). ♦ „a doborât la pământ [o parte] din oştirea cerului": cu alte cuvinte, i-a înlăturat pe toţi slujitorii de la Templu care se opuneau cornului (*cf.* 2Mac. 4).
8,11-12 Constituie un *crescendo* în raport cu versetele precedente; se descrie aici politica antireligioasă a lui Antiochos al IV-lea Epiphanes în ce-i priveşte pe evrei.
8,11 TM are: „S-a înălţat până la căpetenia oştirii şi arderea de tot neîntreruptă i-a fost luată [aceluia] şi a răsturnat temelia lăcaşului lui sfânt". ♦ „jertfa a fost răsturnată" (Θ): din prima carte a Macabeilor (1,45) aflăm că Antiochos al IV-lea a interzis săvârşirea în templu a arderii de tot, a jertfelor şi libaţiilor (κωλῦσαι ὁλοκαυτώματα καὶ θυσίαν καὶ σπονδὴν ἐκ τοῦ ἁγιάσματος). Prin acest act, regele abroga charta lui Antiochos al III-lea

LXX

pricina lui, munţii cei din veac au
fost izbiţi; şi au fost luate de acolo
locul lor şi jertfa, şi a pus-o jos, la
pământ, şi i-a mers bine şi a ajuns;
dar lăcaşul sfânt se va pustii;
12 şi s-au făcut, în locul jertfei, pă-
cate, şi a fost aruncată pe jos drep-
tatea, şi a făptuit şi i-a mers bine.
13 Şi îl auzeam pe celălalt sfânt
grăind; şi a zis celălalt către cel

Θ

şi, din pricina lui, jertfa a fost răs-
turnată [la pământ], şi el a ajuns să
propăşească; dar lăcaşul sfânt se va
pustii;
12 şi s-a adus, în locul jertfei, păcat,
şi a fost aruncată pe jos dreptatea, şi
a făptuit şi i-a mers bine.
13 Şi am auzit un sfânt grăind; şi a
zis un sfânt către *phelmouni* care

---

care le permitea evreilor să trăiască după legea lor, acordându-le şi o autonomie civilă şi religioasă, mergând până la a le furniza animale pentru sacrificii, untdelemn şi vin pentru libaţii (*cf.* Flavius Iosephus, *AI* XII,III,3). ♦ „Marea Căpetenie (gr. ἀρχιστράτηγος) [a oştirii]" este Dumnezeu: aroganţa lui Antiochos atinge gradul său cel mai înalt, deoarece se ridică împotriva lui Dumnezeu însuşi şi împotriva cultului Său. Textul originar nu este cu desăvârşire sigur; în toate variantele însă se vorbeşte de „mai-marele puterii/oştirii", care este, fără îndoială, Dumnezeu, nu atât pentru că este căpetenia oştirii cereşti (*cf.* Dan. 7,9-10), cât pentru că este şi căpetenia „oştirii" aducătoare de cult. ♦ Hipolit explică: „până ce vor primi ajutorul dumnezeiesc şi vor avea parte de mântuire prin arhanghelul rânduit spre ajutorul nostru", adăugând că, în continuare, Daniel se referă la ticăloşiile săvârşite de Antiochos, care a propăşit pentru că nu i-a stat încă nimeni în cale.

8,12 Şi acest verset se deosebeşte de TM, care are un text greu de interpretat (*litt.* „şi oştirea; peste jertfa neîntreruptă a fost dată nelegiuirea şi adevărul/fidelitatea a fost aruncat/ă la pământ; a făptuit şi i-a mers bine"). ♦ „a fost aruncată pe jos dreptatea": termenul se referă la adevărata religie, păstrată în Torah. Antiochos poruncise să fie aruncate în foc cărţile Legii după ce au fost rupte (*cf.* 1Mac. 1,56). ♦ „a făptuit şi i-a mers bine": este triumful cornului celui tare, cum fusese şi cel al berbecului (*cf.* v. 4) şi al cornului ţapului (*cf.* v. 7). Prosperitatea nelegiuitului este o temă asupra căreia meditează îndelung înţelepciunea ebraică, mai ales după exil. Aceasta este motiv de încercare şi piatră de poticnire pentru cel drept; de aceea, este înţelept ca el să aştepte sfârşitul.

8,13 „către *phelmouni* care grăia": φελμουνι transliterează ebr. *palʿmōni*, „un anume/oarecare" (*cf.* LEH, *s.u.*). ♦ „păcatul pustiirii": gr. ἁμαρτία ἐρημώσεως (Vulgata traduce prin *peccatum desolationis*): se referă la o acţiune sau un obiect care stârneşte mânia divină şi astfel atrage distrugerea (*cf.* Num. 1,53; 18,5). Ar putea fi o aluzie la noile jertfe sacrilege instituite în templu de „cornul cel tare" (*cf.* v. 12), dar mai probabil se face aluzie la un element de construcţie pe care Antiochos al IV-lea îl va fi ridicat în templu (*cf.* Dan. 9,27; 12,11). Prima carte a Macabeilor (6,7) precizează că Antiochos ridicase „spurcăciunea/urâciunea" (τὸ βδέλυγμα) pe altarul din Ierusalim. Unii comentatori antici, precum Porphyrios şi Ieronim, s-au gândit că agenţii lui Antiochos instalaseră în

LXX

care grăia: „Cât vor dăinui arătarea
şi jertfa care a fost luată şi păcatul
pustiirii care a fost dat, şi cele
sfinte vor fi pustiite până la călcare
în picioare?"
14 Şi i-a spus: „Până când, seara şi
dimineaţa, zilele [vor fi] două mii trei
sute, şi lăcaşul sfânt va fi curăţit."
15 Şi a fost aşa: pe când priveam, eu,
Daniel, arătarea, căutam să pricep
şi, iată, a stat înaintea mea [ceva] ca
vedenia unui om.
16 Şi am auzit un glas de om în mij-
locul Ulaiului, care a chemat şi a

Θ

grăia: „Până când va dăinui vede-
nia: jertfa care a fost luată şi păcatul
pustiirii care a fost dat, şi lăcaşul
sfânt şi oştirea vor fi călcate în
picioare?"
14 Şi i-a spus: „Până când, seara şi
dimineaţa, zilele [vor fi] două mii trei
sute, şi lăcaşul sfânt va fi curăţit."
15 Şi a fost [aşa:] pe când vedeam,
eu, Daniel, vedenia şi-i căutam înţe-
lesul, iată, a stat înaintea mea [ceva]
ca vedenia unui bărbat.
16 Şi am auzit un glas de bărbat în
mijlocul Ubalului, care a chemat şi

---

templu o imagine de cult a lui Zeus Olimpianul şi statui ale lui Antiochos (*cf.* *Comment. in Dan.* 11,23; 8,14), idee admisă încă, în Evul Mediu, de Raşi. De fapt, se pare că „urâciunea pustiirii" nu este nici o statuie a lui Antiochos, nici un idol al lui Zeus, ci un altar construit peste altarul arderii de tot (*cf.* τὸν βωμὸν ὃς ἦν ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου – 1Mac. 1,59; 4,44), idee împărtăşită şi de Flavius Iosephus, care adaugă că pe acest altar „regele sacrifică porci" (*AI* XII,V,4; *cf.* şi 2Mac. 14,33).

8,14 „două mii trei sute": această cifră poate fi înţeleasă în două feluri: fie este vorba de 2.300 de zile, indicând ziua prin „seara şi dimineaţa", fie că se numără separat serile şi dimineţile, când se aducea jertfa neîncetată, fiind deci vorba de 1.150 de zile. În această a doua ipoteză durata impietăţii cornului celui tare va fi cu puţin mai mică decât cea indicată în Dan. 7,25 prin misterioasa expresie „o vreme şi vremi şi o jumătate de vreme", adică trei ani şi jumătate (reprezentând 1.260 de zile, cifră preluată de Apoc. 12,6 pentru a indica timpul şederii în pustiu a femeii, corespunzând ca durată celor 42 de luni de lucrare a fiarei – *cf.* Apoc. 13,5). Toate sunt expresii voit misterioase, pentru a indica o durată limitată, dar încă necunoscută. Oricum, de la 25 ale lunii Kisleu din anul 168 î.H., data ridicării altarului păgân peste altarul de jertfă, până la 25 ale lunii Kisleu din anul 165 î.H., data consacrării noului altar, sunt trei ani şi zece zile. Încetarea jertfelor, aşa cum se spune în acest verset, durează puţin mai mult de trei ani. ♦ „lăcaşul sfânt va fi curăţit": TM are „va fi îndreptăţit (= repus în drepturi) lăcaşul sfânt"; dreptatea o va face Dumnezeu, judecătorul tuturor.

8,16 „în mijlocul Ubalului": TM are „pe Ulai" (*cf.* nota la 8,2). ♦ „a chemat şi a spus": glasul pare a fi al lui Dumnezeu, căci numai El porunceşte îngerilor. ♦ „Gabriel": va apărea şi în Dan. 9,21, ca să-i explice lui Daniel o altă viziune misterioasă. E vorba cu siguranţă de un înger, al cărui nume înseamnă „puterea lui Dumnezeu"; el apare aici

LXX

spus: „Gabriele, ajută-l să înțeleagă
vedenia!” Și, strigând, omul a zis:
„Despre această rânduială este ve-
denia.”
17 Și a venit și a stat aproape de
locul unde stăteam eu; și, pe când
venea, m-am tulburat și am căzut
cu fața [la pământ]; și mi-a zis:
„Înțelege, fiu al omului, căci această
arătare [este] chiar pentru ceasul
vremii cuvenite.”
18 Și, pe când grăia el cu mine,
m-am culcat cu fața la pământ, dar
el, atingându-mă, m-a sculat pe loc
19 și mi-a zis: „Iată, eu îți vestesc
cele ce vor fi la sfârșitul urgiei

Θ

a spus: „Gabriele, ajută-l să înțe-
leagă vedenia!”
17 Și a venit și a stat aproape de
locul unde stăteam eu, și, pe când
venea, m-am înspăimântat și am
căzut cu fața [la pământ]; și [el] a
zis către mine: „Pricepe, fiu al omu-
lui, căci vedenia [este] chiar pentru
sfârșitul vremii.”
18 Și, în vreme ce el grăia cu mine,
am căzut cu fața la pământ, dar el
m-a atins și m-a pus pe picioare
19 și a zis: „Iată, eu îți fac cunoscute
cele ce vor fi la sfârșitul urgiei: căci

---

pentru prima dată, dar în literatura apocaliptică ulterioară va fi întâlnit foarte des. Va reapărea și în NT vestind întruparea Fiului lui Dumnezeu (*cf.* Lc. 1,19.26). Literatura apocaliptică folosește din abundență nume de îngeri (*cf.* Flavius Iosephus, *Războiul iudaic*, II,142), iar descoperirea manuscriselor de la Qumran a confirmat acest lucru. Gabriel și Mihael sunt, împreună cu Rafael și Phanuel, cele patru Prezențe/Fețe care stau dinaintea Domnului duhurilor și care au funcții proprii (*cf.* Enoh, 40). Examinarea scrierilor qumraniene arată că esenienii trebuie să fi contribuit la dezvoltarea angelologiei (*cf.* Delcor, 1962, pp. 40-44).

8,17 „vedenia [este] chiar pentru sfârșitul vremii”: în v. 19 se va preciza mai bine ce este acest sfârșit. Tema reapare și în toate viziunile următoare (*cf.* Dan. 9,26; 11,35.40; 12,4.9), legate așadar toate de momentul sfârșitului, ca și viziunea precedentă (*cf.* Dan. 7,25). „Sfârșitul vremii” desemnează ultima perioadă dinaintea intervenției divine ce va instaura dreptatea și va crea „ceruri noi și un pământ nou” (*cf.* Is. 65,17; 66,22; Iez. 7,2-3 etc.). Tema va fi reluată de Iisus în discursul eshatologic (*cf.* Mt. 14,6.14).

8,18 „am căzut”: TM are „am căzut în toropeală”. Expresia denumește o stare apropiată extazului, pe care o cunoaște uneori omul înaintea unei intervenții divine importante (*cf.* *e.g.* Gen. 2,21; 15,12). ♦ „m-a sculat pe loc” (LXX), „m-a pus pe picioare” (Θ): Daniel trebuie să stea în picioare pentru a asculta mesajul divin. Acest pasaj amintește de Iez. 2,1-2, cu deosebirea că rolul jucat de duhul în Iezechiel este îndeplinit aici de Gabriel.

8,19 „la sfârșitul urgiei”: mânia lui Dumnezeu împotriva poporului Său păcătos, pedepsit prin nenorociri, în special prin persecuție (*cf.* Dan. 11,36; Is. 10,25; 26,20; 1Mac. 1,64). Convingerea că persecuția e o urmare a infidelității poporului este o convingere de credință

LXX

pentru fiii poporului tău; căci va
rămâne pentru ceasul vremii cuve-
nite a împlinirii.
20 Berbecul pe care l-ai văzut, care
avea coarne, este regele mezilor și
al perșilor.
21 Iar țapul este regele grecilor; și
cornul cel mare, cel dintre ochii lui,
însuși regele dintâi.
22 Și cele patru coarne ale sale,
sfărâmate și înălțate după aceea:

Θ

vedenia [este] chiar pentru sfârșitul
vremii.
20 Berbecul pe care l-ai văzut, care
avea coarne, [este] regele mezilor și
al perșilor.
21 Iar țapul, regele grecilor; și cornul
cel mare care se afla între ochii lui –
acesta este regele dintâi.
22 Și, sfărâmându-se el, de acolo s-au
ridicat patru coarne de dedesubt:

---

a iudaismului postexilic. Aceasta se regăsește, de exemplu, în rugăciunea lui Azaria (*cf.* Dan. 3,26-41), în cele ale Iuditei (*cf.* Iud. 9) și Esterei (*cf.* Est. 4,17k-z), ale lui Ezdra și Neemia. ♦ „[este] chiar pentru sfârșitul vremii”: TM are „căci pentru o vreme anume este sfârșitul”.

8,20 „Berbecul... [este] regele mezilor și al perșilor”: spre deosebire de simbolismul statuii (*cf.* Dan. 2,31-43) și de acela al celor patru fiare (*cf.* Dan. 7,3-8), acum domnia mezilor și a perșilor este considerată o identitate unică. Acest lucru se datorează faptului că, pe de o parte, alegoria este constituită numai din două animale, pe de alta, interesul se concentrează tot mai mult asupra epocii de redactare finală a cărții, adică cea greacă. Același lucru se va regăsi și în ultima viziune din Dan. 10–12, unde interesul este concentrat mai ales asupra Greciei (*cf.* Dan. 11,20-45). Așadar, identitatea celor doi regi ai Mediei și Persiei reprezintă pentru autor un punct de pornire al istoriei recente, a cărui semnificație este deja indicată în termenii viziunii (*cf.* vv. 3-4).

8,21 „țapul, regele grecilor”: TM are „țapul păros... regele *Yāwānului*”; *Yāwān* este transcrierea ebraică a numelui grecesc al Ioniei, regiune a Greciei identificată aici cu Grecia însăși, ca în Gen. 10,2.4; 1Par. 1,5.7; Is. 66,19; Iez. 27,13. Nu se vorbește despre un rege anume, ci despre toate monarhiile din perioada în care s-a menținut imperiul întemeiat de Alexandru cel Mare. Acesta a traversat Hellespontul în primăvara anului 334 î.H. și, în noiembrie 333 î.H., l-a învins pe Darius Codoman la Issos, în Cilicia. ♦ „cornul cel mare... este regele dintâi”: fără îndoială, Alexandru cel Mare.

8,22 „sfărâmându-se el... s-au ridicat patru coarne de dedesubt”: cornul sfărâmat îl reprezintă pe Alexandru cel Mare, care a murit în 323 î.H., în floarea vârstei, la 32 de ani, dar și puterea sa militară, pentru că-și dusese oștile din Macedonia până la Indus. TM are „patru coarne dedesubt/în locul lui”, având sensul „cele patru coarne care au răsărit din cornul sfărâmat”. Aceste coarne îi reprezintă pe cei patru urmași sau diadohi care și-au împărțit marele imperiu al lui Alexandru. Se pare însă că apariția celor patru coarne se referă nu atât la persoane, cât la cvadrupla monarhie care a continuat lumea elenistică după dispariția lui Alexandru.

LXX

patru regi ai neamului său se vor
ridica, nu pe măsura tăriei lui.
23 Şi, la sfârşitul domniei lor,
când se vor împlini păcatele lor,
se va ridica un rege fără ruşinea
obrazului,
care pricepe şarade.
24 Şi i se va întări puterea,
dar nu cu tăria lui,
şi uimitor va prăpădi
şi-i va merge bine şi va făptui
şi va prăpădi oameni puternici
şi norodul sfinţilor.
25 Şi cugetarea lui [va fi] împotriva
sfinţilor,

Θ

patru regi din neamul lui se vor
ridica, dar nu cu tăria lui.
23 Şi, la sfârşitul domniei lor,
când se vor împlini păcatele lor,
se va ridica un rege fără ruşinea
obrazului
şi priceput la tertipuri.
24 Şi mare [va fi] puterea lui,
dar nu prin tăria lui,
şi va nimici [lucruri] uimitoare
şi va propăşi şi va făptui
şi va nimici oameni tari
şi poporul sfânt.
25 Şi jugul legăturii sale va propăşi;
înşelăciune în mâna lui,

8,23-25 Ca în Dan. 7,23-27, şi oracolul referitor la cornul cel tare este misterios şi încărcat de dramatism. Este istoria persecuţiei instituite de Antiochos al IV-lea împotriva comunităţii iudaice din Ierusalim.

8,23 „când se vor împlini păcatele lor": cu sensul „păcatele lor vor atinge apogeul", deci când dreptatea lui Dumnezeu va fi nevoită să intervină (*cf.* Gen. 15,16). Însă ale cui păcate? Nu pare că aici s-ar face referire, ca în v. 19, la păcatele poporului lui Dumnezeu. Acum sunt descrise păcatele lui Antiochos, care atrag intervenţia divină. ♦ „fără ruşinea obrazului": TM are „cu înfăţişare cruntă". ♦ „care pricepe şarade (gr. αἰνίγματα)": textul LXX e aici identic cu TM: formularea este folosită în sensul abilităţii în intrigi pentru a-şi atinge scopurile (*cf.* 1Mac. 1,30), după cum interpretează Theodotion traducând prin „priceput la tertipuri (gr. προβλήματα)". Este o aluzie la machiavelismul lui Antiochos, maestru al disimulării, capabil să-şi ascundă jocul, înşelându-i pe evrei.

8,24 „dar nu prin tăria lui": dacă expresia este originară (ea lipseşte în unele variante ale LXX şi ale lui Theodotion), autorul vrea să afirme că puterea lui Antiochos este mai degrabă rodul voinţei divine, care se slujeşte de el pentru a-Şi încerca poporul. ♦ „uimitor" (LXX), „uimitoare" (Θ): puterea dată de Dumnezeu persecutorului se vădeşte prin aceea că faptele acestuia par miraculoase, aşa cum numai Dumnezeu poate realiza.

8,25 „cugetarea lui [va fi] împotriva sfinţilor" (LXX), „jugul legăturii sale va propăşi" (Θ): TM are „prin iscusinţa lui înşelăciunea va propăşi"; această diferenţă semnificativă vădeşte din nou existenţa a două prototipuri ebraice care vor fi stat la baza celor două traduceri greceşti. Oricum, textul se referă la mijloacele viclene prin care Antiochos al IV-lea a reuşit să răspândească elenismul în Palestina (*cf.* 1Mac. 1,10-15). ♦ „prin înşelăciune": TM are „în plină pace". ♦ „pe pieirea multora se va ridica" (Θ): TM are „se va ridica

LXX

şi va spori minciuna în mâinile lui,
şi inima i se va înălţa,
şi prin înşelăciune pe mulţi va stârpi
şi pe pieirea bărbaţilor se va ridica
şi va face strângerea mâinii şi i se
va răsplăti.
26 Arătarea cea de seară şi de dimineaţă s-a aflat adevărată; şi acum,
arătarea e ferecată, căci [este] pentru încă multe zile."
27 Eu, Daniel, am fost fără vlagă
zile multe; apoi, sculându-mă, m-am

Θ

şi în inima lui îşi va spori mărirea
şi prin înşelăciune pe mulţi îi va
nimici
şi pe pieirea multora se va ridica
şi ca pe nişte ouă îi va sfărâma în
mână.
26 Şi vedenia de seară şi de dimineaţă care a fost spusă este adevărată; iar tu, pecetluieşte vedenia,
căci [este] pentru multe zile."
27 Şi eu, Daniel, m-am culcat şi am
lâncezit zile [întregi]; apoi m-am

împotriva Căpeteniei căpeteniilor", prin care este desemnat Dumnezeu însuşi, „marea Căpetenie [a oştirii]" de la v. 11. ♦ „va face strângerea (gr. συναγωγή) mâinii" (LXX): traducătorul LXX va fi citit *'SP* în loc de *'PS*, „fără"; TM are *litt.* „fără mână [de om] va fi zdrobit". Nici una dintre variantele greceşti nu corespunde textului ebraic, mai coerent cu ideile exprimate anterior. Dumnezeu îi va nimici pe toţi duşmanii Săi (*cf.* Dan. 7,11-12). Neintervenţia unei mâini omeneşti poate fi însă şi o aluzie la moartea nesângeroasă, dar mârşavă a lui Antiochos al IV-lea, aşa cum este descrisă în 1Mac. 6,8-16; 2Mac. 9 (*cf.* şi Dan. 11,45). Poate că lipsa intervenţiei vreunei mâini în pedepsirea nelegiuitului trimite la piatra care se desprinde singură şi loveşte statuia, sfărâmând-o.

8,26 „vedenia de seară şi de dimineaţă": viziunea este numită astfel deoarece durata persecuţiei este indicată de numărul zilelor exprimate prin această formulă enigmatică (*cf.* vv. 13-14). ♦ „este adevărată": expresie frecventă în revelaţiile apocaliptice (*cf.* Apoc. 19,9; 21,5; 22,6). Este ca un răspuns dat nevoii omului de a fi sigur că a înţeles semnificaţia celor ce i-au fost explicate, asigurare pe care numai Dumnezeu i-o poate da (*cf.* Dan. 2,3-13.17-28; 4,1-6.15; 5,6-16). ♦ „arătarea e ferecată" (LXX), „iar tu, pecetluieşte vedenia" (Θ): TM are „ţine ascunsă" – formulări apropiate. ♦ „căci [este] pentru încă multe zile": împlinirea nu va fi imediată. Autorul îl face depozitarul acestor taine pe Daniel, care trăieşte la sfârşitul imperiului babilonian, pe când împlinirea va fi după multe secole, adică în vremea lui Antiochos al IV-lea. Majoritatea exegeţilor consideră astăzi că e vorba de o ficţiune proprie literaturii apocaliptice, mai ales pentru a arăta că toată istoria, trecută sau contemporană, este în mâna lui Dumnezeu.

8,27 „am fost fără vlagă zile multe" (LXX), „m-am culcat şi am lâncezit zile [întregi]" (Θ): TM are „am rămas sfârşit şi bolnav multe zile". ♦ „nu era nimeni care s-o înţeleagă": TM reia o parte din v. 26 („păstrând tăcerea asupra vedeniei") şi adaugă „pe care nu reuşeam s-o înţeleg". În realitate, atât viziunea (*cf.* vv. 9-12), cât şi explicarea lui Gabriel (*cf.* vv. 23-25) nu sunt ininteligibile. De aici, poate, forma schimbată din variantele greceşti: nimeni nu o înţelegea în afară de Daniel. ♦ Caracterul apocaliptic al acestei viziuni este evident. Autorul o plasează în vremea regelui Baltasar, sub domnia căruia, printr-o

LXX	Θ
îndeletnicit iarăşi cu îndatoririle pentru rege. Şi eram chinuit de arătare, şi nu era nimeni care s-o înţeleagă.	sculat şi am împlinit treburile regelui; şi mă minunam de vedenie, şi nu era cine să o priceapă.
9 1 În primul an al lui Darius al lui Xerxes, din neamul mezilor care au domnit peste regatul chaldeilor,	9 1 În anul întâi al lui Darius, fiul lui Assueros, din sămânţa mezilor, care a domnit peste regatul chaldeilor,

convenţie literară, s-a primit revelaţia evenimentelor din secolele viitoare: mai întâi nimicirea imperiului pers de către Alexandru cel Mare, apoi, după moartea acestuia, împărţirea imperiului lui de către urmaşi, în cele din urmă acţiunile lui Antiochos Epiphanes împotriva lui Dumnezeu şi a poporului Său. Anunţarea sfârşitului „vremii mâniei", adică a persecuţiei lui Antiochos Epiphanes, constituie esenţa acestui capitol, care se prezintă astfel ca un text de consolare.

9 Plasat istoric după sfârşitul perioadei babiloniene (*cf.* v. 9,1), acest nou episod nu este o viziune, ci un midraş la un oracol al lui Ieremia legat de durata exilului şi de restaurarea Ierusalimului (*cf.* Ier. 25,11-12; 29,10). Acest midraş va fi foarte folosit în exegeza iudaică, aşa cum apare, de pildă, în textele de la Qumran; astfel interpretat, oracolul lui Ieremia se putea aplica perioadei care se prelungeşte până în epoca lui Antiochos al IV-lea. Ieremia prezisese că nenorocirea va lua sfârşit după şaptezeci de ani. Eroul cărţii lui Daniel tocmai văzuse căderea imperiului babilonian (538 î.H.) şi pe cel al mezilor şi perşilor ridicându-se pe ruinele lui. Această schimbare de dinastie l-a făcut să fie atent la profeţiile lui Ieremia care anunţau refacerea materială şi spirituală a poporului lui Dumnezeu după căderea Babilonului. În plus, el putea considera că intervalul de şaptezeci de ani desemnat de Ieremia ca perioadă de devastare a lui Iuda (începută în 605 î.H.) se apropia de sfârşit. Profeţia din capitolul 9 este astfel pandantul celei din capitolul 7: în aceasta din urmă, Daniel a contemplat succesiunea monarhiilor terestre, prin urmare viitorul politic al lumii până la Mesia, care vine ca rege; în capitolul 9, îi este revelată soarta poporului lui Dumnezeu până la împlinirea mântuirii spirituale pe care o va aduce Unsul nimicit, Mesia dat morţii. ♦ Rugăciunea lui Daniel evocă o liturghie penitenţială comunitară, care se regăseşte şi în alte texte postexilice (*cf.* 2Ezd. 9,6-15; 19,5-37). Asemănarea cea mai frapantă este, neîndoios, aceea cu rugăciunea lui Baruh, 1,15–3,8. În comentariul lui S.R. Driver (1905, p. LXXIV) se găseşte o listă a acestor coincidenţe. Driver nu se pronunţă asupra sensului acestor paralelisme şi ia în considerare cele trei ipoteze evidenţiate de obicei de către criticii literari într-un asemenea caz: rugăciunea lui Baruh ar putea fi o extindere, cu unele omisiuni, a rugăciunii lui Daniel; rugăciunea lui Daniel ar putea fi o prescurtare şi o adaptare a rugăciunii lui Baruh; în sfârşit, cele două rugăciuni ar putea deriva dintr-o veche formă tradiţională de confesiune păstrată într-o formă mai apropiată de cea originară în Daniel. În orice caz, versetele 16-18 referitoare la Ierusalim şi la templul devastat se potrivesc cu situaţia istorică creată de persecuţia lui

LXX	Θ
2 în timpul primului an al domniei lui, eu, Daniel, cumpăneam în cărţi	2 în primul an al domniei lui, eu, Daniel, am [căutat să] pricep din cărţi

Antiochos. (În favoarea autenticităţii rugăciunii şi, în consecinţă, a unităţii capitolului – *cf.* Jones, 1968, pp. 488-493.)

9,1 „În anul întâi al lui Darius, fiul lui Xerxes/Assueros": LXX are „Xerxes", în timp ce Theodotion şi Vulgata au „Assueros". Dar Xerxes (486-465 î.H.) nu este tatăl, ci fiul lui Darius I (522-486 î.H.) şi amândoi sunt perşi, nu mezi. Inexactitatea se datorează mai degrabă cunoaşterii confuze a acestei perioade istorice din partea autorului, care trăia într-o epocă mult posterioară. Din paralela cu Dan. 5,31–6,1, autorul pare a se referi la „Darius medul", care i-ar fi urmat ultimului rege babilonian; aşadar episodul de aici nu ar fi plasat în anul 538 î.H., anul sfârşitului exilului în Babilon (*cf.* 2Par. 36,22-23). S-a presupus că personajul despre care este vorba în acest verset este cel care, la Xenofon, poartă numele de Cyaxares, care a fost fiul lui Astyages, în timp ce autorul cărţii lui Daniel îi dă alt nume. S-a emis ipoteza că această diferenţă se poate explica prin faptul că şi Astyages şi Assueros par să fie titluri onorifice ale regilor medo-perşi, mai degrabă decât nume proprii. Aşadar nu există în această deosebire privitoare la numele tatălui un motiv suficient împotriva identificării personajului „Darius medul" cu Cyaxares al II-lea. Dacă autorul insistă, în v. 2, asupra acestei date, o face pentru că, o dată cu nimicirea regatului chaldean şi căderea capitalei lui, Babilonul, evreii puteau spera în propria lor refacere.

9,2 „am [căutat să] pricep...": studierea Scripturilor de către Daniel, aici a profeţilor, şi interpretarea care va fi dată profeţiei lui Ieremia trimit la *peşarim* (texte exegetice, specifice comunităţii de la Qumran, care încearcă să descifreze tainele ascunse în textele profetice, comentându-le verset cu verset în cheie eshatologică şi cu aplicare la viaţa comunităţii). *Peşer* şi exegeza oferită de Cartea lui Daniel profeţiei lui Ieremia au în comun faptul că ambele sunt o actualizare a Scripturii. Un gen literar foarte apropiat de *peşer* se găseşte în exegeza din Dan. 5 făcută inscripţiei apărute pe perete (*cf.* şi Szörényi, 1966, pp. 278-294). ♦ „din cărţi": sunt cărţile profetice, adunate deja în canonul cărţilor sfinte (*cf.* Mal. 3,22). Pentru prima dată se găseşte referirea la lectura unui text profetic pentru a se descoperi mesajul divin, chiar dacă, adesea, profeţii avertizaseră deja asupra faptului că ar trebui să se acorde atenţie celor spuse de profeţii precedenţi (*cf.* Zah. 1,6; 7,7-14). Se poate remarca faptul că, în vremea vechilor profeţi, fiecare dintre ei citează, mai mult sau mai puţin textual, scrierile înaintaşilor săi. Astfel, Ioel îl citează pe Abdias, Amos pe Ioel, Isaia pe Michea, Ieremia, un mare număr de profeţi anteriori. Aşadar aceştia posedau o culegere de scrieri ale profeţilor care îi precedaseră. Prin termenul „cărţi" ar fi deci desemnate scrierile profetice. ♦ „către profetul Ieremia": care vorbise despre durata exilului în Babilon (*cf.* 25,11-12; *cf.* şi Ier. 29,7; 2Par. 36,21). ♦ „şaptezeci de ani": cifră rotundă, deoarece, pornind de la 538 î.H., anul sfârşitului exilului (*cf.* 2Par. 36,22-23), intervalul nu este exact de şaptezeci de ani nici din anul în care a fost pronunţat oracolul (605 î.H.; *cf.* 4Rg. 25,1), nici din cel al domniei lui Ioakim (din 609 î.H.; *cf.* 4Rg. 24,8-17), nici din cel al căderii Ierusalimului (587 î.H.; *cf.* 4Rg.

LXX

numărul anilor când a fost poruncă pe pământ către Ieremia prorocul să se scoale pentru împlinirea ocării Ierusalimului, şaptezeci de ani.

3 Şi mi-am întors faţa la Domnul Dumnezeu, ca să aflu rugă şi milostivire, cu posturi şi sac şi cenuşă.

4 Şi m-am rugat Domnului Dumnezeu şi am mărturisit şi am zis: « Iată, Doamne, Tu eşti Dumnezeul cel mare şi puternic şi înfricoşător, care ţii legământul şi mila faţă de cei care Te iubesc şi păzesc rânduielile Tale;

5 am săvârşit păcate, strâmbătăţi, nelegiuiri şi ne-am îndepărtat şi am

Θ

numărul anilor [despre] care a fost cuvântul Domnului către profetul Ieremia spre împlinirea pustiirii Ierusalimului: şaptezeci de ani.

3 Şi mi-am întors faţa spre Domnul Dumnezeu, ca să cercetez [în] rugă şi închinare, [în] posturi, sac şi cenuşă.

4 Şi m-am rugat Domnului Dumnezeului meu şi am mărturisit şi am zis: „Doamne, Dumnezeule mare şi minunat, care păzeşti legământul Tău şi mila faţă de cei ce Te iubesc şi păzesc poruncile Tale,

5 am săvârşit păcate, strâmbătăţi, fărădelegi şi ne-am îndepărtat şi

---

25,8-21). Cele două profeţii ale lui Ieremia, în care este vorba despre cei şaptezeci de ani, se găsesc în cap. 25,11-12 şi 29,10. Punctul de plecare al acestei perioade se pare că este prima venire a lui Nabucodonosor la Ierusalim, al patrulea sau, cel mult, al cincilea an al domniei lui Ioakim (606 sau 605 î.H.). Într-adevăr, numai în 587 î.H. Ierusalimul a fost transformat în ruine, iar masa poporului a fost dusă în captivitate, dar pedeapsa a început din momentul în care ţara a fost jefuită şi o parte dintre vasele sacre au fost duse la Babilon. Cât priveşte sfârşitul celor şaptezeci de ani, după capitolul 25 din Ieremia, acesta trebuia să fie marcat de căderea puterii chaldeene (babiloniene).

9,3 „mi-am întors faţa spre Domnul Dumnezeu", *litt.* „mi-am dat faţa spre...". Aceasta înseamnă că s-a întors spre Ierusalim (*cf.* Dan. 6,11), poziţia obişnuită pentru rugăciune.

9,4 „m-am rugat Domnului Dumnezeului meu": în textul ebraic al cărţii lui Daniel, numele revelat al Dumnezeului lui Israel, *YHWH*, apare în TM numai în această rugă. Tetragrama mai apare şi în v. 2, dar acolo avem de-a face cu un citat din Ieremia. ♦ „am mărturisit": nu este vorba de recunoaşterea unor păcate personale, ci de tot ceea ce, în întreaga istorie a poporului evreu, se recunoştea drept cauză a prezentei calamităţi, în solidaritate cu generaţiile trecute. ♦ „Dumnezeul cel mare şi puternic şi înfricoşător" (LXX), „Dumnezeule mare şi minunat" (Θ): TM are „Dumnezeule mare şi înfricoşător", formulă de care se apropie textul LXX; sunt două apelative ale lui *YHWH*, mai ales în imnurile de slavă, care reamintesc transcendenţa şi sfinţenia lui Dumnezeu. Traducătorii greci au încercat să redea prin mai multe adjective întreaga încărcătură semantică a formulei ebraice.

9,5 Acest verset prezintă tema generală a mărturisirii, iar păcatul poporului este exprimat prin trei verbe, ca în rugăciunea lui Solomon din 3Rg. 8,47. În cinci termeni

LXX

încălcat poruncile Tale şi judecăţile Tale

6 şi nu am ascultat de slujitorii Tăi, prorocii, în cele ce au grăit în numele Tău către regii noştri şi dregătorii noştri şi părinţii noştri şi către orice neam de pe pământ.

7 A Ta, Doamne, [este] dreptatea, şi a noastră ruşinea obrazului, aşa cum este în ziua aceasta, pentru oamenii lui Iuda şi cei aşezaţi în Ierusalim şi pentru întregul popor al lui Israel, pentru cel apropiat şi cel îndepărtat, din toate ţinuturile în care i-ai împrăştiat, acolo, pentru greşeala cu care au greşit dinaintea Ta.

Θ

ne-am abătut de la poruncile Tale şi de la judecăţile Tale;

6 şi nu am dat ascultare robilor Tăi, prorocii care grăiau în numele Tău în faţa regilor noştri şi a cârmuitorilor noştri şi a părinţilor noştri şi a întregului popor al ţării.

7 A Ta, Doamne, [este] dreptatea, şi a noastră ruşinea obrazului, precum [în] ziua aceasta, pentru [tot] bărbatul din Iuda şi pentru locuitorii din Ierusalim şi pentru întregul Israel, pentru cei de aproape şi cei de departe, de pe tot pământul, acolo unde i-ai risipit pentru necredinţa lor prin care ţi-au fost necredincioşi.

---

este cuprinsă întreaga doctrină a păcatului, conformă cu doctrina profetică. Textul ebraic are şi „ne-am răzvrătit", expresie concretă pentru a indica mai ales revoltele poporului în timpul drumului prin pustiu (*cf.* Num. 14,9) şi în timpul greutăţilor întâmpinate la aşezarea în Canaan (*cf.* Iis. Nav. 22,16; 18-19; 29).

9,6 Doctrina complicităţii în vină este exprimată aici numind principalele categorii sociale ale poporului vinovate de a nu fi ascultat de profeţi. Versetul evocă din nou mai ales stilul lui Ieremia (Ier. 35,15; 25,4). ♦ „a părinţilor noştri": mai degrabă decât strămoşii în general, sunt avuţi în vedere capii diferitelor familii şi case ale poporului (*cf.* Ier. 44,17; 21). În Ier. 44,21, enumerarea începe prin capii familiilor. În 2Ezd. 19,32.34, cârmuitorilor li se adaugă preoţii. ♦ „popor al ţării": TM *'am hā-'āreṣ*; deşi, în alte locuri, expresia are o semnificaţie peiorativă, referindu-se la populaţia rămasă în Iuda după căderea Ierusalimului (spre deosebire de cei exilaţi în Babilon), aici ea pare să indice totalitatea poporului. Pentru că LXX foloseşte termenul ἔθνη, sintagma ar putea avea şi o conotaţie universală.

9,7 „A Ta, Doamne, [este] dreptatea": acţionând astfel, Dumnezeu a împlinit regula dreptei răsplătiri (*cf.* Dan. 3,31; Ps. 50,6). ♦ „a noastră ruşinea obrazului" (*litt.* „feţei"): expresie ebraică; se regăseşte aidoma în 2Ezd. 19,7 (ἡ αἰσχύνη τοῦ προσώπου). ♦ „Bărbatul din Iuda şi locuitorii din Ierusalim" apar sub formă inversată în Is. 5,3. ♦ „din toate ţinuturile în care i-ai împrăştiat" (LXX): textul LXX este mai apropiat de TM (Θ spune mai concis: „acolo unde i-ai risipit"). Reminiscenţă din limbajul lui Ier. 16,15; 23,3.8; 32,37; dar paralelismul cel mai frapant se întâlneşte în Bar. 1,15-16. Precizarea priveşte mai degrabă epoca elenistică decât cea imediat următoare exilului (*cf.* Is. 57,19).

LXX

8 Stăpâne, a noastră [este] ruşinea obrazului şi a regilor noştri şi a dregătorilor şi a părinţilor noştri, căci am păcătuit faţă de Tine.

9 Ale Domnului [sunt] dreptatea şi mila, căci ne-am depărtat de Tine

10 şi nu am ascultat de glasul Domnului Dumnezeului nostru, ca să urmăm Legea Ta, pe care ai dat-o în faţa lui Moise şi a noastră, prin slujitorii Tăi, prorocii.

11 Şi întregul Israel s-a lepădat de Legea Ta şi s-au depărtat ca să nu audă glasul Tău; şi au venit peste noi blestemul şi jurământul cel scris în Legea lui Moise, slujitorul lui Dumnezeu, căci am păcătuit faţă de el.

Θ

8 Doamne, a noastră [este] ruşinea obrazului şi a regilor noştri şi a cârmuitorilor noştri şi a părinţilor noştri, cei care am păcătuit faţă de Tine.

9 Ale Domnului Dumnezeului nostru [sunt] îndurările şi îmblânzirile, căci ne-am îndepărtat

10 şi nu am dat ascultare glasului Domnului Dumnezeului nostru, ca să umblăm în legile Lui, pe care le-a dat în faţa noastră prin robii Săi, prorocii.

11 Şi întregul Israel a încălcat Legea Ta şi s-a abătut de la ascultarea glasului Tău; şi au venit peste noi blestemul şi jurământul cel scris în Legea lui Moise, robul lui Dumnezeu, căci am păcătuit faţă de el.

9,9 *Cf.* Ps. 129,4.

9,10 „nu am ascultat de glasul Domnului Dumnezeului nostru" (LXX) : *cf.* Deut. 4,30; 8,20; Ier. 3,13; 7,28; 9,13. ♦ „prin robii", *litt.* „prin mâna robilor" – semitism.

9,11 „Legea Ta... Legea lui Moise": folosindu-se, dar la singular, acelaşi cuvânt ca în v. 10. „Legea" – în ebraică, „Torah" – este învăţătura de viaţă pe care Dumnezeu a dat-o poporului Său, a cărei trăire înseamnă rămânerea în legământul Lui. ♦ „s-a abătut de la ascultarea glasului Tău", *litt.* „s-a abătut ca să nu asculte"; expresie tipic ieremiană, pentru indicarea voinţei poporului care stăruie în neascultare (*cf.* Ier. 18,10; 42,13). ♦ „au venit peste noi": TM are „s-au revărsat peste noi"; verbul *nāthakh*, care trimite la metalul topit, se regăseşte în TM la v. 9,27, faptul fiind invocat ca un argument în favoarea unităţii acestui capitol. *Cf.* şi Ier. 7,20; 42,18; 44,6 TM. ♦ „blestemul şi jurământul": *cf.* Deut. 27,16-26; 28,15-68. ♦ „cel scris în Legea lui Moise": referinţă precisă la Deut. 29,20. Întregul pasaj al mărturisirii aminteşte uzanţa comună tratatelor de alianţă din Orientul antic: o secţiune a documentului scris conţinea blestemele cele mai cumplite împotriva partenerilor sperjuri. Deut. 28 şi Lev. 26 conţin o listă de blesteme pentru cei care încalcă Legământul cu Dumnezeu, care-şi găsesc ecoul în blestemele din rechizitoriile profeţilor referitoare la călcarea Legământului.

LXX

12 Şi a întărit pentru noi rânduielile sale, câte le-a rostit împotriva noastră şi împotriva judecătorilor noştri, câte ni le-ai hotărât, ca să aducă împotriva noastră rele grozave, cum nu s-au [mai] aflat sub cer precum s-a întâmplat în Ierusalim.

13 După cele scrise în legământul lui Moise, toate relele au venit peste noi, dar [noi] n-am căutat faţa Domnului Dumnezeului nostru, ca să ne îndepărtăm de păcatele noastre şi să cugetăm la dreptatea Ta, Doamne.

14 Şi a stat de veghe Domnul la rele şi le-a adus peste noi, căci drept [este] Domnul Dumnezeul nostru în toate câte va să facă, iar [noi] nu am ascultat de glasul Lui.

15 Şi acum, Stăpâne, Doamne, Dumnezeul nostru, cel care ai scos poporul

Θ

12 Şi a întărit cuvintele sale pe care le rostise împotriva noastră şi împotriva judecătorilor noştri care ne-au judecat, ca să aducă împotriva noastră rele grozave, cum nu s-au [mai] întâmplat sub întregul cer ca acelea petrecute în Ierusalim.

13 Precum este scris în Legea lui Moise, toate relele acestea au venit peste noi, dar noi nu am înălţat rugă în faţa Domnului Dumnezeului nostru, ca să ne întoarcem de la strâmbătăţile noastre şi să luăm aminte la tot adevărul Tău.

14 Şi a stat treaz Domnul şi le-a adus peste noi, căci drept [este] Domnul Dumnezeul nostru în toată lucrarea Sa pe care a făcut-o, iar [noi] n-am dat ascultare glasului Său.

15 Şi acum, Doamne Dumnezeul nostru, care ai scos poporul Tău din

9,12 „judecătorilor noştri care ne-au judecat": cu sensul „cârmuitorilor noştri care ne-au cârmuit", ca în Cartea Judecătorilor. Dar, cu siguranţă, aici nu se face referire numai la epoca judecătorilor, ci la întreaga perioadă a istoriei lui Israel.

9,13 „Precum este scris în legea lui Moise" (Θ): *cf.* Deut. 28,15 *sq.* Este pentru prima dată când în VT apare expresia „precum este scris", a cărei recurenţă în NT este bine cunoscută: καθὼς γέγραπται introduce un citat din Scriptură (*cf.* Lc. 2,23; Mc. 7,6 etc.). Acest verset se face ecoul unei doctrine deuteronomice conform căreia poporul aflat în exil trebuie să se pocăiască pentru ca Dumnezeu să-l readucă în patrie (*cf.* Deut. 28,49-57; 3Rg. 8,46-51). ♦ „nu am înălţat rugă în faţa Domnului": TM are „nu am îmblânzit faţa lui *YHWH*". Pedeapsa divină abătută asupra poporului nu l-a făcut încă să se întoarcă. ♦ Termenii „dreptate" (LXX) şi „adevăr" (Θ) încearcă să echivaleze ebr. *'emeth*, „adevăr", „stabilitate", „fidelitate".

9,14 „a stat de veghe Domnul la rele": expresie caracteristică lui Ieremia (*cf.* Ier. 1,11-12; 31,28; 44,27, unde se spune: „Iată, Eu veghez asupra lor spre nenorocire"), pentru a indica faptul că Dumnezeu chiar va trimite pedepsele cu care Şi-a ameninţat poporul.

9,15-19 Rugăciunea pentru iertare şi pentru eliberarea de toate relele este structurată în două părţi, separate prin formula de invocare „şi acum, Stăpâne, Doamne, Dumnezeul nostru"

LXX

Tău din Egipt cu braţul Tău înălţat şi Ţi-ai făcut un nume aşa cum este în ziua aceasta, am păcătuit, n-am înţeles.

16 Stăpâne, după dreptatea Ta, să se întoarcă mânia şi urgia Ta de la cetatea Ta Ierusalimul, muntele Tău sfânt, căci în păcatele noastre şi în neştiinţele părinţilor noştri, Ierusalimul şi norodul Tău, Doamne, [au ajuns] de ocară la toţi cei din jurul nostru.

17 Şi acum, ascultă, Stăpâne, rugăciunea slujitorului Tău şi cererile mele, şi să caute faţa Ta către muntele Tău sfânt cel pustiit, de dragul robilor Tăi, Stăpâne.

18 Pleacă-Ţi, Doamne, urechea şi ascultă-mă! Deschide-Ţi ochii şi

Θ

ţara Egiptului cu mână tare şi Ţi-ai făcut un nume precum [în] ziua aceasta, [iată,] am făcut păcate şi nelegiuiri.

16 Doamne, întru toată mila Ta, să se abată acum mânia şi urgia Ta de la cetatea Ta, Ierusalimul, muntele Tău sfânt, căci am păcătuit şi, în strâmbătăţile noastre şi ale părinţilor noştri, Ierusalimul şi poporul Tău au ajuns de ocară la toţi cei din jurul nostru.

17 Şi acum, dă ascultare, Doamne Dumnezeul nostru, rugăciunii robului Tău şi cererilor lui şi arată-Ţi faţa peste lăcaşul Tău sfânt cel pustiit, de dragul Tău, Doamne!

18 Pleacă-Ţi, Dumnezeul meu, urechea şi ascultă! Deschide-Ţi ochii şi

---

(v. 15). Există multe asemănări cu rugăciunea finală din Baruh (*cf.* Bar. 2,11–3,8); „cu braţul Tău înălţat" (LXX), „cu mână tare" (Θ): reminiscenţe ale naraţiunilor din Ex. 3,19; 7,5; Deut. 6,21 etc.

9,16 „după dreptatea Ta" (LXX), „întru toată mila Ta" (Θ): TM are „după faptele dreptăţii Tale".

9,17 „arată-Ţi faţa" (Θ): TM are „luminează-Ţi faţa" – semn al bunăvoinţei divine, asemenea luminii soarelui care înveseleşte toate (*cf.* Num. 6,25; Ps. 66,1; 79,3-7.19; 118,135). ♦ „peste lăcaşul Tău sfânt cel pustiit": *cf.* Plâng. 5,18 cu referire la distrugerea Templului de către chaldei, dar şi 1Mac. 4,38, despre vremea lui Antiochos al IV-lea. ♦ „de dragul Tău" (Θ): TM are „de dragul Domnului", în timp ce în LXX găsim „de dragul robilor Tăi", ca într-un text analog din Is. 63,17; trecerea de la persoana a doua la cea de-a treia este ciudată şi, de bună seamă, este de preferat lecţiunea lui Theodotion (ἕνεκέν σου).

9,18 „asupra căreia s-a chemat numele Tău": se spune că numele Domnului a fost invocat peste un lucru pentru a indica faptul că acesta este proprietatea Lui (*cf.* Am. 9,12; Is. 63,19; Ier. 7,10). Sensul expresiei apare clar în 2Rg. 12,28, unde Ioab îi cere lui David să cucerească el însuşi cetatea pe care a asediat-o generalul său, „ca să nu pun eu mai întâi stăpânire pe cetate şi să-şi ia numele de la numele meu". În ebraică, „a-şi pune numele pe" numele unei ţări înseamnă a o lua în posesie. ♦ „faptele noastre de dreptate",

LXX

vezi pustiirea noastră şi a cetăţii Tale, asupra căreia s-a chemat numele Tău! Căci nu pentru faptele noastre de dreptate cerem în rugăciunile noastre înaintea Ta, ci întru mila Ta,

19 Doamne, fii binevoitor! Doamne, ascultă şi făptuieşte şi nu zăbovi, de dragul Tău, Stăpâne, căci numele Tău s-a chemat peste cetatea Ta, Sionul, şi peste poporul Tău, Israel!" –

20 Şi pe când grăiam eu rugându-mă şi mărturisind păcatele mele şi păcatele poporului meu, Israel, şi cerând în rugăciuni înaintea Domnului Dumnezeului meu pentru muntele cel sfânt al Dumnezeului nostru,

21 şi în vreme ce eu încă grăiam în rugăciunea mea, iată, bărbatul pe

Θ

vezi nimicirea noastră şi a cetăţii Tale, asupra căreia s-a chemat numele Tău! Căci nu pentru faptele noastre de dreptate ne aruncăm plângerea înaintea Ta, ci pentru îndurările Tale cele multe.

19 Doamne, dă ascultare! Doamne, împacă-Te [cu noi]! Doamne, ia aminte şi făptuieşte! Nu zăbovi, de dragul Tău, Dumnezeul meu, căci numele Tău s-a chemat peste cetatea Ta şi peste poporul Tău!" –

20 Şi, în vreme ce eu încă grăiam şi mă rugam şi-mi destăinuiam păcatele mele şi păcatele poporului meu, Israel, şi îmi aruncam [ruga de] milostivire înaintea Domnului Dumnezeului meu, pentru muntele cel sfânt al Dumnezeului meu,

21 în vreme ce eu mai grăiam în rugăciune, iată, Gabriel, bărbatul pe

---

litt. „dreptăţile noastre" – semitism. ♦ „ne aruncăm (ῥιπτοῦμεν) plângerea (τὸν οἰκτιρμόν) înaintea Ta", *litt.* „ne aruncăm îndurarea", expresie foarte intensă ce ia naştere din gestul rugătorului de a se prosterna înaintea lui Dumnezeu (*cf.* Ps. 94,6; Ier. 38,26; 42,2). Pasajul este apropiat de Bar. 2,19: οὐ... καταβάλλομεν τὸν ἔλεον.

9,20 „eu încă grăiam şi mă rugam" (Θ): este pusă în evidenţă promptitudinea cu care Dumnezeu ascultă rugăciunea; această promptitudine este sugerată şi de reluarea aceleiaşi formule la începutul versetului următor.

9,21 „venind în grabă (τάχει φερόμενος)" (LXX), „în zbor (πετόμενος)" (Θ): cele două variante greceşti acoperă textul ebraic care spune *litt.* „zburând cu zbor"; cel puţin acesta pare să fie sensul expresiei ebraice obscure, tradusă în mod diferit (versiunea siriacă merge alături de LXX, iar Vulgata, prin *cito uolans*, e aproape de traducerea lui Theodotion). Ideea pare să se refere la faptul că îngerul Gabriel este înfăţişat ca un om (*cf.* Dan. 8,16), dar înaripat, aşa cum erau serafimii din viziunea lui Isaia (*cf.* Is. 6,2) sau din cartea lui Enoh (61,1). ♦ „ceasul jertfei de seară": unul dintre momentele în care Daniel îşi făcea rugăciunea (*cf.* Dan. 6,11), la ora la care, în templu, se ofereau odinioară jertfe zilnice (*cf.* Num. 28,3-8; 4Rg. 16,15; 2Ezd. 9,4; Ps. 140,2).

LXX

care îl văzusem în visul meu, la început, Gabriel, venind în grabă, s-a apropiat de mine, la ceasul jertfei de seară.
22 Şi a înaintat şi a grăit cu mine şi a zis: „Daniele, tocmai am ieşit să-ţi dăruiesc înţelegere.
23 La începutul rugii tale a ieşit poruncă de la Domnul, şi eu am venit să-ţi arăt, căci eşti vrednic de milostivire; şi cugetă la poruncă:
24 Şaptezeci de săptămâni au fost hotărâte

Θ

care îl văzusem în vedenia de la început, venind în zbor, m-a atins, cam pe la ceasul jertfei de seară.
22 Şi m-a învăţat şi a grăit cu mine şi a zis: „Daniele, acum am ieşit să-ţi aduc lămurire.
23 La începutul rugii tale, a ieşit [un] cuvânt, şi eu am venit să ţi-l vestesc, căci tu eşti bărbat al doririlor; ia aminte la cuvânt şi înţelege arătarea.
24 Şaptezeci de săptămâni au fost tăiate

9,22-23 În scrierile profetice mesajul este dat direct; aici însă avem de-a face cu genul apocaliptic, iar mesajul este mijlocit de viziune.
9,22 „să-ţi aduc lămurire": Theodotion, spre deosebire de LXX, coincide cu TM; cuvintele lui Gabriel se referă la semnificaţia tainică a profeţiei celor şaptezeci de săptămâni. ♦ „să-ţi dăruiesc" (LXX), *litt.* „să-ţi arăt".
9,23 „La începutul rugii tale": aşadar răspunsul divin era hotărât dinainte. ♦ „[un] cuvânt" (Θ): astfel este numit în limbajul profetic un oracol divin (*cf.* Is. 55,11). ♦ „bărbat al doririlor": gr. ἀνὴρ ἐπιθυμιῶν echivalează ebr. *hamūdhōth*, „dorinţe" („bărbat" fiind aici subînţeles). Vulgata traduce *uir desideriorum*. Exegeţii au interpretat că este vorba de atitudinea faţă de Daniel a lui Dumnezeu, căruia acesta îi e deosebit de drag (*cf. e.g.* BJ, nota *ad loc.*). Expresia revine la 10,11.19.
9,24 „Şaptezeci de săptămâni": se leagă de profeţia lui Ieremia privitoare la cei şaptezeci de ani (*cf.* Ier. 25,12); cuvintele îngerului pot fi înţelese mai degrabă ca indicând „şaptezeci de săptămâni" de ani, adică 70 × 7 = 490 de ani. Exegeţii au făcut, de-a lungul timpului, nenumărate eforturi pentru a decripta semnificaţia cifrelor din cartea lui Daniel; nu trebuie însă văzută în ele de fiecare dată o referire istorică precisă, ele ţinând adesea de o simbolistică a numerelor proprie gândirii iudaice şi genului apocaliptic. ♦ „au fost tăiate": gr. συντέμνω – se poate înţelege şi că au fost scurtate de Dumnezeu. TM are „au fost hotărâte" (ca în LXX); ebr. *ḥāraṭ* înseamnă şi „a tăia", şi „a hotărî". ♦ „păcatul": TM are „nelegiuirea". ♦ „să se împace": termen din vocabularul „tehnic" al Leviticului (v. nota 4,20 la Levitic, în *Septuaginta* 1); sensul este de împăcare/îmblânzire a lui Dumnezeu prin aducerea de jertfe pentru păcatele şi nedreptăţile săvârşite (*cf.*, de exemplu, Rom. 5,1, unde se spune că „împăcarea cu Dumnezeu" a venit prin Iisus Hristos). TM are „să se acopere". ♦ De remarcat faptul că imnul către Sion din

LXX

pentru poporul tău şi pentru cetatea Sionului
ca păcatul să ajungă la capăt
şi să lipsească nedreptăţile
şi să se şteargă strâmbătăţile
şi să se înţeleagă arătarea
şi să se dea dreptate veşnică
şi să se împlinească arătarea
şi să se bucure un Sfânt al sfinţilor.
25 Să cunoşti şi să cugeţi

Θ

pentru poporul tău şi pentru cetatea ta sfântă,
ca păcatul să ajungă la capăt
şi să se pecetluiască păcatele
şi să se şteargă fărădelegile
şi să se împace strâmbătăţile
şi să se aducă dreptate veşnică
şi să se pecetluiască vedenia şi prorocul
şi să se ungă Sfânta sfintelor.
25 Să cunoşti şi să înţelegi:

---

grota 11 de la Qumran (11 Q Ps a; ed. J.A. Sanders) şi datând, poate, din epoca hasizilor, constituie o paralelă exactă a acestui pasaj conţinând profeţia săptămânilor, ca şi imnul către Sion din grota 4 de la Qumran. ♦ „să se pecetluiască vedenia şi prorocul": interpretând expresia ca o hendiadă, s-ar putea înţelege că vedenia prorocului va fi autentificată prin împlinire. ♦ „şi să se ungă Sfânta sfintelor": profetul pare a viza restaurarea cultului. La întoarcerea din exil, templul fusese renovat (*cf.* 1Ezd. 4,47-57) şi reconsacrat în 515 (*cf.* 1Ezd. 5,54-57); iar apoi, după profanarea lui de către Antiochos, a fost resfinţit de Iuda Macabeul la 14 decembrie 164 (*cf.* 1Mac. 4,36-39). Vulgata aplică expresia unei persoane, traducând *et ungatur sanctus sanctorum* (interpretare posibilă şi pentru textul grecesc: ἅγιον poate fi şi neutru, dar şi masculin, la acuzativ), iar Hipolit (IV, 32) o consideră o profeţie despre venirea Fiului lui Dumnezeu, Mesia.
9,25 „pentru răspuns": TM are „pentru reîntoarcere", referindu-se la epoca întoarcerii exilaţilor şi a reconstrucţiei Ierusalimului (*cf.* Ier. 25,12). ♦ „până la unsul cârmuitor" (Θ): LXX se deosebeşte destul de mult, traducând doar al doilea cuvânt din textul ebraic, Κύριος, şi punându-l în legătură cu Ierusalimul, în timp ce Θ corespunde exact cu TM. Vulgata are *usque ad christum ducem*. Termenul ebraic *māšîaḥ*, „uns", de unde „Mesia", desemnează o persoană a cărei investire în funcţie este de fapt o consacrare prin ungere cu untdelemn. Cuvântul „uns" se poate aplica fie unui rege, fie unui preot (*cf.* Lev. 4,3; 1Rg. 16,13), dar e folosit metaforic şi cu referire la patriarhi (*cf.* Ps. 104,15; 1Par. 16,22). Ca titlu cvasipersonal, acesta ajunge să fie rezervat descendentului lui David care urma să vină la sfârşitul vremurilor (*cf.* Ps. 2,2; 1Rg. 2,10). Datorită misiunii ce-i este încredinţată de Dumnezeu, aceea de a-l elibera poporul, este numit „Mesia" şi regele perşilor, Cyrus (*cf.* Is. 45,1), care în 538 î.H. a proclamat eliberarea evreilor deportaţi în exil de către Nabucodonosor. ♦ „şapte săptămâni": de ani, adică patruzeci şi nouă de ani. Punctul de plecare ar fi deci oracolul lui Ieremia şi începutul exilului (*cf.* Ier. 25,12). Vezi şi nota 9,24. ♦ „şaizeci şi două de săptămâni": de ani, deci

LXX

şi să fii bucuros
şi vei găsi rânduielile pentru răspuns
şi pentru a [re]zidi Ierusalimul,
cetate pentru Domnul.

26 Şi, după şapte şi şaptezeci

Θ

de când a ieşit cuvântul
pentru răspuns şi pentru [re]zidirea Ierusalimului,
şi până la unsul cârmuitor,
[vor trece] şapte săptămâni
şi şaizeci şi două de săptămâni;
şi se va întoarce
şi vor fi [re]zidite piaţa şi zidul,
şi se vor deşerta vremurile.
26 Şi, după cele şaizeci şi două de

---

un interval de 434 de ani, adică din 538 până în 104 î.H., ceea ce depăşeşte cu mult datele prigoanei din timpul lui Antiochos al IV-lea. S-a considerat şi că cele şaizeci şi două de săptămâni nu indică un moment care urmează celor şapte săptămâni, ci că acestea formează o unitate de „şaizeci şi nouă de săptămâni" de ani, adică patru sute optzeci şi trei de ani, rotunjit, o jumătate de mileniu. S-ar indica astfel intervalul dintre anul edictului lui Cyrus (538 î.H.) şi venirea lui Hristos, la aproape o jumătate de mileniu după aceea. Conform teoriilor moderne de interpretare de text, în acord, de altfel, cu vechile principii despre sensurile Scripturii, profeţiile admit interpretări multiple la diferite niveluri de înţelegere şi raportare istorică. ♦ „piaţa şi zidul": cele două cuvinte desemnează împreună cetatea în totalitate şi se referă la reconstruirea Ierusalimului după întoarcerea exilaţilor. ♦ „se vor deşerta vremurile": TM are *litt.* „întru strâmtarea vremurilor"; la fel Vulgata, iar versiunea siriacă are „la sfârşitul timpurilor", sub influenţa v. 26. Împrejurările ostile care au însoţit, mai întâi, reluarea cultului, apoi, reconstruirea templului şi, în cele din urmă, reconstruirea zidului Ierusalimului, sunt descrise pe larg în cartea lui Ezdra (*cf.* 2Ezd. 4,5-22; 10,15-18; 11,1-6).

9,26 „[o] ungere": TM are „un uns": sensul este că va fi omorât „unsul" din v. 25; se presupune că este vorba de marele preot Onias al III-lea, omorât, în jurul anului 170 î.H., prin intrigile lui Menelaos şi ale propriului său frate Iason, care voiau să pună mâna pe funcţia de mare preot (*cf.* 2Mac. 4,1-7.30-38). Onias al III-lea apare ca un om extrem de pios, modest, integru, respectând dreptatea după legea părinţilor, duşman declarat al manevrelor elenizante ale lui Antiochos al IV-lea. ♦ „osândă nu este în ea": TM are „şi nu este pentru el"; se presupune că în acest loc a dispărut un cuvânt. ♦ „cetatea şi lăcaşul sfânt le va nimici": jefuirea nelegiuită a templului după dispariţia lui Onias (*cf.* 1Mac. 1,21-24) şi devastarea Ierusalimului (*cf.* 1Mac. 1,29-35) de către Antiochos al IV-lea şi reprezentanţii săi, petrecute în 169 şi, respectiv, 167 î.H., prefaţează marea persecuţie izbucnită între 167 şi 164 î.H. ♦„dimpreună cu cârmuitorul ce va veni": TM are „poporul unui cârmuitor ce va veni" (traducătorul a citit *'im*, „cu", iar TM a vocalizat *'am*, „popor"); „cârmuitorul" este, de bună seamă, Antiochos al IV-lea. În TM este mai

LXX

şi şaizeci şi două,
va fi îndepărtată [o] ungere
şi nu va [mai] fi,
şi împărăţia neamurilor va nimici cetatea
şi lăcaşul sfânt dimpreună cu cel uns;
şi va veni sfârşitul lui cu urgie
şi până la vremea sfârşitului:
şi se va face război împotrivă-i.
27 Şi legământul va stăpâni pentru

Θ

săptămâni,
va fi nimicită [o] ungere, dar osândă nu este în ea;
iar cetatea şi lăcaşul sfânt le va nimici
dimpreună cu cârmuitorul ce va veni,
şi vor fi seceraţi în potop,
şi până la sfârşitul unui război tăiat vor fi rânduite pustiiri.
27 Şi va întări legământ cu mulţi,

---

limpede că el şi ai săi vor nimici cetatea şi lăcaşul sfânt. Din LXX însă, care are „cel uns", rezultă că acesta va fi nimicit împreună cu templul. ♦ „vor fi seceraţi în potop": expresia evocă judecata divină. TM este aici neclar. ♦ „tăiat": se poate înţelege şi „rânduit" (*cf.* nota 9,24).

9,27 „va întări legământ cu mulţi": se indică astfel acţiunea lui Antiochos al IV-lea de a atrage pe cât mai mulţi, cu promisiuni şi şiretlicuri, la ideile sale elenizante (*cf.* 1Mac. 1,37.45.55; 2Mac. 4,12-13). Subiectul expresiei „a întări legământ" este, evident, cârmuitorul din v. 26, Antiochos, iar câştigarea de adepţi este interpretată ca un „legământ". Din textele de la Qumran se cunoaşte sensul tehnic al expresiei „cei mulţi": în mai multe pasaje (*cf.* 1 QS 6,1.8), ea se referă la totalitatea comunităţii reunite în adunare. În acest text din Daniel sunt vizaţi evreii necredincioşi, care trebuie să fi fost foarte numeroşi şi despre care este vorba în alte locuri (*cf.* Dan. 11,30.32). ♦ „o săptămână": persecuţia dezlănţuită de Antiochos al IV-lea a durat aproximativ şapte ani, din 170 până în 164/163 î.H., anul morţii lui. ♦ „la mijlocul săptămânii": după trei ani şi jumătate. Această perioadă concordă cu datele furnizate de autorul primei cărţi a Macabeilor. ♦ „vor înceta jertfa Mea şi libaţia": orice act de cult din templul lui *YHWH*. *Vide supra*, nota 8,11. ♦ „în templu": TM are „pe aripă"; unii traducători leagă „aripa" direct de cuvântul următor (de exemplu, „pe aripa urâciunii va veni un pustiitor" – TOB); majoritatea însă consideră că trebuie să ne gândim la aripa templului (*cf.* Mt. 4,5; Lc. 4,9), adică partea mai înaltă a templului; ori, poate, la coarnele altarului (Bernini). ♦ „urâciunea pustiirilor": *cf.* Mt. 24,15; Mc. 13,14. După 1Mac. 1,59, în locul altarului de jertfă a fost aşezat unul pe care se aduceau jertfe divinităţilor păgâne, ceea ce va fi dus la sfărâmarea coarnelor vechiului altar (*cf.* Iud. 9,8). Or, coarnele altarului reprezentau partea cea mai sfântă, deoarece pe aceste patru coarne se punea sângele jertfelor. Însă, în mod concret, cuvântul „urâciune" (tradus adesea şi „spurcăciune") pare să evoce imaginea unui idol (*cf.* Ier. 4,1; 7,30 etc.). ♦ „pustiirilor": TM are *m^{e}ṣomēm* (participiu de la verbul *ṣāmēm*, „a fi pustiit"), pe care unii traducători îl echivalează cu „pustiire",

LXX

mulți,
dar [acela] iarăși se va întoarce
și se va înălța
în lung și-n lat;
și la încheierea vremurilor
și după șapte și șaptezeci de vremi
și șaizeci și doi de ani,
până la vremea încheierii războiului,
se va sfârși pustiirea
prin întărirea legământului întru multe săptămâni;
și la sfârșitul săptămânii
se va încheia jertfa și libația,
și în templu va fi urâciunea pustiirilor până la sfârșit;
și se va pune capăt pustiirii."

10 1 În anul dintâi al lui Cyrus, regele perșilor, i s-a arătat poruncă lui

Θ

o săptămână;
și la mijlocul săptămânii
vor înceta jertfa Mea și libația,
și în templu [va fi] urâciunea pustiirilor,
și, până la sfârșitul vremii, se va pune capăt pustiirii."

10 1 În cel de-al treilea an al lui Cyrus, regele perșilor, [un] cuvânt i

iar alții cu „pustiitor". Este o aluzie ironică la numele zeului sirian *ba'al šāmēm*, adică „stăpânul cerurilor", identificat și cu Zeus Olimpianul. ♦ „se va pune capăt pustiirii": TM are „până ce nimicirea hotărâtă se va abate asupra pustiitorului". După Hipolit, „urâciunea pustiirii" îl numește pe Anticrist (*ad loc.*).

10-12 Daniel redă pe larg cele dezvăluite de un înger, care i-a apărut într-o viziune măreață (10,1-19). Îngerul îi prezintă profetului o cronică minuțioasă a ultimelor momente ale imperiului pers și ale celui grecesc (10,20–11,4), și mai ales războaiele dintre Seleucizii din Siria și Lagizii din Egipt (11,5-20), insistând asupra domniei lui Antiochos al IV-lea Epiphanes (11,21-25). Spre deosebire de viziunile precedente, aceasta din urmă ridică un nou văl de pe istoria poporului ales. Pe de o parte, ni se înfățișează tabloul prezenței unor forțe misterioase, care se adaugă celor pământești în lupta împotriva poporului lui Dumnezeu; pe de altă parte, la încheierea luptei apare perspectiva unei renașteri, nu numai materiale, ci și spirituale, laolaltă cu o perspectivă a judecății proiectată în veșnicie.

10,1 „În anul dintâi al lui Cyrus": lecțiunea LXX trimite la Dan. 1,21. TM indică, la fel ca Θ, anul al treilea: viziunea se plasează deci în anul 536 î.H. ♦ „i s-a arătat poruncă lui Daniel" (LXX), „[un] cuvânt i s-a dezvăluit lui Daniel" (Θ): la fel ca Dan. 7,1, și această

LXX

Daniel, supranumit cu numele Baltasar, și adevărate [erau] arătarea și porunca, și mulțimea cea puternică va înțelege porunca, și am înțeles-o în arătare.
2 „În zilele acelea, eu, Daniel, țineam doliu trei săptămâni;
3 pâine după pofta [inimii] n-am mâncat, carne și vin nu s-au apropiat de gura mea, și cu untdelemn nu [m-]am uns până ce nu am încheiat cele trei săptămâni de zile.
4 Și era în ziua a douăzeci și patra din luna cea dintâi, și eu mă aflam pe malul râului celui mare, care este Tigrul;
5 și mi-am ridicat ochii și m-am uitat și,

Θ

s-a dezvăluit lui Daniel, supranumit cu numele Baltasar, și adevărat [era] cuvântul, și putere mare și pricepere i s-au dat în vedenie.
2 „În zilele acelea, eu, Daniel, țineam doliu trei săptămâni de zile:
3 pâine după pofta [inimii] n-am mâncat, carne și vin nu s-au apropiat de gura mea, și cu mireasmă nu m-am uns până la împlinirea celor trei săptămâni de zile.
4 În ziua a douăzeci și patra din luna întâi, mă aflam lângă râul cel mare – acesta este Eddekel.
5 Mi-am ridicat ochii și m-am uitat și,

introducere la persoana a III-a e considerată de unii ca un indiciu că Dan. 7–9 și Dan. 10–12 ar forma două unități distincte și paralele. „Cuvântul", la fel ca în cazul viziunilor precedente, desemnează un mesaj divin comunicat lui Daniel. ♦ „adevărate [erau] arătarea și porunca" (LXX), „adevărat [era] cuvântul, și putere..." (Θ): TM are „cuvânt adevărat și luptă mare". Ebr. *ṣābhā'* înseamnă „oștire", „luptă", „război". La Θ apare echivalat cu „putere" și e pus în legătură cu propoziția următoare.

10,3 „pâine după pofta [inimii]": gr. ἄρτον ἐπιθυμιῶν, *litt.* „pâine a dorințelor" – semitism, care poate desemna orice mâncare gustoasă. ♦ „mireasmă" (*litt.* unguent, alifie): un alt obicei pentru împrejurările vesele este folosirea uleiurilor parfumate (*cf.* Ps. 22,5; Ruth 3,3; 2Rg. 14,2; Is. 61,3), care erau evitate în zilele de doliu.

10,4 „luna întâi": luna Nisan. ♦ „râului celui mare... Tigrul" (LXX), „râul cel mare... Eddekel" (Θ): în TM numele râului este *Ḫiddeqel*, numele ebraic al Tigrului (akkad. *Idqilat*), care apare și în Gen. 2,14.

10,5 „în in" (LXX): Θ are βαδδιν, care transliterează forma aramaică de plural de la *bad*, „in subțire" (*cf.* LEH, *s.u.*). TM are forma ebraică *baddīm*. Hipolit (IV, 36), care vede în acest text prevestirea venirii lui Hristos, presupune că tunica celui ce i se arată lui Daniel era vârstată, multicoloră, simbolizând mulțimea harurilor Lui. ♦ „aur de Ophaz": ca de obicei, Theodotion concordă cu TM (care are *'Uphāz*, toponim neidentificat), în timp ce în LXX cingătoarea este tot de in. Hipolit, la fel ca Aquila și Ieronim, interpretează etimologic acest nume, ajungând la concluzia că înseamnă „aur curat": Cuvântul trebuie să ne poarte în jurul trupului Său prin iubire, ca pe un brâu.

LXX

iată, un om înveşmântat în in
şi cu coapsele încinse cu cingătoare de in
şi din mijlocul lui [izvora] lumină;
6 şi trupul îi [era] ca de *tharsis*,
şi chipul lui, precum vederea fulgerului,
ochii lui, ca nişte făclii de foc,
şi braţele şi picioarele, ca arama strălucitoare,
şi glasul vorbirii sale, ca glas de larmă.
7 Şi am văzut, eu, Daniel, această arătare măreaţă, iar oamenii care erau cu mine nu au văzut arătarea aceasta; şi o aprigă spaimă s-a lăsat peste ei, şi au luat-o la fugă în grabă;
8 iar eu am rămas singur şi am văzut vedenia aceea măreaţă, şi n-a mai rămas în mine vlagă; şi iată, duhul mi s-a preschimbat în nimicnicie, şi n-am [mai] avut putere.
9 Şi nu am auzit glasul vorbirii lui, ci eram căzut cu faţa la pământ.

Θ

iată, un bărbat înveşmântat în *baddin*,
şi coapsele îi [erau] încinse cu aur de Ophaz,
6 trupul îi [era] ca de *tharsis*,
şi chipul lui, precum vederea fulgerului,
ochii lui, ca nişte făclii de foc,
şi braţele şi picioarele lui erau ca vederea aramei sclipitoare,
şi glasul cuvintelor lui, ca glasul mulţimii.
7 Şi am văzut numai eu, Daniel, vedenia, iar bărbaţii care [erau] cu mine nu au văzut vedenia, ci o uluire mare s-a lăsat peste ei, şi au fugit înfricoşaţi;
8 iar eu am rămas singur şi am văzut vedenia aceea măreaţă, şi n-a mai rămas în mine vlagă; şi slava mi s-a schimbat în nimicnicie, şi n-am [mai] avut nici o vlagă.
9 Şi am auzit glasul cuvintelor lui şi, când îl ascultam, stăteam încremenit şi cu faţa la pământ.

10,6 „*tharsis*": transliterare a ebr. *thar*ᶠ*şīş*, numele unei pietre preţioase de culoarea aurului. ♦ „vederea fulgerului... făclii de foc... arama strălucitoare": imagini prezente şi în descrierile din Iezechiel (1,7.13.14). ♦ „glasul cuvintelor lui, ca glasul mulţimii": pentru Hipolit, glasul mulţimii îi prefigurează pe toţi cei care cred în Hristos şi Îi rostesc cuvintele.

10,7 „am văzut numai eu, Daniel, vedenia" (Θ): Theodotion concordă cu TM. Precizarea „numai" e confirmată şi de continuarea versetului. ♦ „au fugit înfricoşaţi" (Θ): TM are „au fugit şi s-au ascuns".

10,9 „încremenit" (Θ): TM are „toropit"; cuvântul denumeşte o stare apropiată extazului, pe care o cunoaşte uneori omul înaintea unei intervenţii divine importante (*cf.* *e.g.* Gen. 2,21; 15,12; Dan. 8,18).

LXX

10 Şi, iată, mi-a întins o mână şi m-a ridicat în genunchi, pe tălpile picioarelor mele.
11 Şi mi-a spus: «Daniele, eşti un om vrednic de milostivire; cugetă la poruncile pe care eu le grăiesc către tine, şi stai pe locul tău, căci tocmai am fost trimis la tine!» Şi, pe când grăia cu mine porunca aceasta, m-am ridicat tremurând.
12 Şi a vorbit către mine: «Nu te teme, Daniele! Căci, din ziua cea dintâi în care ţi-ai îndreptat faţa spre a cugeta şi a te smeri dinaintea Domnului Dumnezeului tău, a fost ascultată vorba ta, iar eu am venit pentru vorba ta.
13 Însă căpetenia regelui perşilor a stat împotriva mea douăzeci şi una de zile, şi iată, Mihail, unul dintre

Θ

10 Şi, iată, o mână m-a atins şi m-a ridicat în genunchi.
11 Şi mi-a spus: «Daniele, bărbat al doririlor, înţelege cuvintele pe care le voi rosti către tine, şi stai pe picioarele tale, căci acum am fost trimis la tine!» Şi, pe când grăia către mine cuvântul acesta, m-am ridicat cuprins de tremur.
12 Şi a vorbit către mine: «Nu te teme, Daniele! Căci, din prima zi în care ţi-ai închinat inima să înţelegi şi să te mâhneşti dinaintea Dumnezeului tău, au fost ascultate cuvintele tale, iar eu am venit pentru cuvintele tale.
13 Dar cârmuitorul împărăţiei perşilor s-a pus să-mi stea împotrivă douăzeci şi una de zile şi, iată,

---

10,10 „o mână m-a atins": Hipolit vede în acest gest o aluzie la întruparea Cuvântului.

10,11 „bărbat al doririlor": *cf.* nota la 9,23. ♦ „stai pe picioarele tale": sau „stai la locul tău/stai pe poziţie"; este poziţia omului care ascultă mesajul lui Dumnezeu.

10,12 „din prima zi": răspunsul lui Dumnezeu la rugăciunea lui Daniel este prompt, cum fusese de fiecare dată când se îndreptase cu credinţă către El (*cf.* Dan. 2,18-23). ♦ „să te mâhneşti": TM are „să te smereşti".

10,13 „douăzeci şi una de zile": paralelă la cele trei săptămâni de „doliu" ale lui Daniel (*cf.* 10,2). ♦ „cârmuitorul împărăţiei perşilor": pare a-l desemna aici pe îngerul căruia îi este încredinţată ocrotirea imperiului pers. Din textul aproape contemporan al Siracidului (*cf.* Sir. 17,17) se vede că în iudaism era răspândită convingerea că orice popor îşi are propriul înger păzitor, iar luptele de pe pământ îşi au paralela între îngerii popoarelor respective. ♦ Numele îngerului „Mihail" (ebr. *Mīkha'ēl*), care înseamnă „Cine este ca Dumnezeu?", apare aici pentru prima dată. Acesta este îngerul ocrotitor al lui Israel (*cf.* v. 21) şi va apărea ca atare în NT (*cf.* Apoc. 12,7). ♦ „dintre cârmuitorii de frunte": aluzie la o ierarhie a grupurilor de îngeri; Mihail face parte din rangul superior, care va fi numit apoi al arhanghelilor (*cf.* Enoh 20,1-8). ♦ „cu cârmuitorul împărăţiei perşilor": TM are „lângă regii perşilor".

LXX

cârmuitorii de frunte, a venit să mă
ajute; şi acolo l-am lăsat cu căpe-
tenia regelui perşilor.»

[14] Şi mi-a spus: «Am venit să-ţi arăt
ce va veni peste poporul tău la
sfârşitul zilelor, căci [mai este]
vedenie şi pentru [acele] zile.»
[15] Şi, în timp ce el grăia cu mine
porunca aceasta, mi-am pus faţa la
pământ şi am tăcut.
[16] Şi, iată, ca o asemănare de mână
de om mi-a atins buzele; şi mi-am
deschis gura şi am grăit şi am zis
către cel ce stătea în faţa mea:
«Doamne, când s-a întors vedenia
spre mine, spre coasta mea, nu mai
era în mine vlagă.
[17] Şi cum va putea slujitorul să
grăiască Domnului său? Căci eu am
slăbit, şi nu este în mine vlagă, şi
duh n-a mai rămas în mine.»

[18] Şi s-a apropiat şi m-a atins ca o
vedenie de om şi mi-a dat putere;
[19] şi mi-a spus: «Eşti un om vrednic

Θ

Mihail, unul dintre cârmuitorii de
frunte, a venit să mă ajute; şi l-am
lăsat acolo cu cârmuitorul împărăţiei
perşilor;
[14] şi am venit să te lămuresc despre
câte vor veni peste poporul tău în
zilele de pe urmă, căci vedenia mai
[este] şi pentru [acele] zile.»
[15] Şi, în timp ce grăia el cu mine
cuvintele acestea, mi-am pus faţa la
pământ şi am încremenit.
[16] Şi, iată, ca o asemănare a [unui]
fiu al omului mi-a atins buzele; şi
mi-am deschis gura şi am grăit şi
am zis către cel ce stătea în faţa
mea: «Doamne, la vederea ta s-au
tulburat toate înlăuntrul meu şi nu
[mai] aveam vlagă;
[17] şi cum va putea oare slujitorul
tău, Doamne, să grăiască acestui
Domn al meu? Căci eu, de acum
înainte nu va mai fi în mine vlagă,
şi suflare nu a mai rămas în mine.»
[18] Şi s-a apropiat şi m-a atins ca o
vedenie de om şi m-a întărit
[19] şi mi-a zis: «Nu te teme, bărbat al

10,14 „vedenie şi pentru [acele] zile": *cf.* Av. 2,3.
10,16 „ca o asemănare a [unui] fiu al omului": expresie caracteristică lui Iezechiel (*cf.* Iez. 1,5.8.10.13; 8,2; 10,1). ♦ „mi-a atins buzele": pentru ca, deşi copleşit fizic, să-şi poată exprima gândurile (*cf.* Ier. 1,9); în alt sens, de purificare, *cf.* Is. 6,7. ♦ „Doamne": formulă de respect pe care omul o foloseşte când vorbeşte cu un trimis al lui Dumnezeu (*cf.* Zah. 1,9; 4,4-5.13). ♦ „s-au tulburat toate înlăuntrul meu": TM are „m-au cuprins durerile", expresie referitoare de obicei la durerile facerii (*cf.* 1Rg. 4,19; Is. 21,3).
10,19 „pace ţie!" (Θ): ebr. *šālōm lakh* – salutul ebraic obişnuit (redat în LXX prin salutul grecesc obişnuit ὑγίαινε), ce implică predilecţia divină faţă de cel către care se adresează (*cf.* Deut. 31,6-7 etc.). ♦ „m-ai întărit": cuvintele lui Dumnezeu şi ale trimisului

LXX

de milostivire, nu te teme, fii sănă-
tos! Îmbărbătează-te şi întăreşte-te!»
Şi, în timp ce grăia el cu mine, am
prins putere şi am spus: «Să grăiască
Domnul meu, căci m-a întărit!»
[20] Şi a zis către mine: «Ştii de ce
am venit la tine? Acum mă voi
întoarce să mă lupt cu căpetenia re-
gelui perşilor; şi eu stau să plec şi,
iată, căpetenia grecilor stă să intre.
[21] Şi mai multe îţi voi desluşi despre
cele dintâi din înscrisul adevărului;
şi nu era nimeni cu mine care să fie
de ajutor pentru acestea, decât
îngerul Mihail.»"

11 [1] „Şi în anul dintâi al regelui
Cyrus, mi-a spus să mă întăresc şi
să mă îmbărbătez. –
[2] Şi acum am venit să-ţi arăt
adevărul. Iată, trei regi s-au ridicat

Θ

doririlor, pace ţie! Îmbărbătează-te
şi întăreşte-te!» Şi, în timp ce grăia
el cu mine, am prins putere şi am
spus: «Grăiască Domnul meu, căci
m-ai întărit!»
[20] Şi a zis : «Ştii oare pentru ce am
venit la tine? Acum mă voi întoarce
să mă războiesc cu cârmuitorul per-
şilor; şi eu stau să plec şi cârmuito-
rul grecilor stă să vină.
[21] Dar îţi voi vesti ce s-a rânduit în
scrierea adevărului, şi nu e nimeni
care să stea împotrivă împreună cu
mine cu privire la acestea, decât
Mihail, cârmuitorul vostru.»"

11 [1] „Iar eu, în cel dintâi an al lui
Cyrus, am stat întru putere şi tărie. –

[2] Şi acum îţi voi vesti adevărul. Iată,
încă trei regi se vor ridica în Persia,

Său nu numai că îl îndeamnă la tărie şi curaj, ci i le şi dăruiesc. Hipolit observă aici că, într-adevăr, Hristos ne întăreşte, ne dă mâna şi ne scoală din morţi, ne readuce la viaţă.
10,20 „cârmuitorul grecilor stă să vină": după convenţia literară a textului, îngerul şi-a întrerupt lupta pentru a-i vorbi lui Daniel. De acum înainte îi va dezvălui urmarea evenimentelor în epoca greacă (*cf.* TOB, nota *ad loc.*).
10,21 „în scrierea adevărului": imagine inspirată din existenţa, la asirieni şi babilonieni, a unor cronici regale şi referită în Biblie la Dumnezeu, în a cărui gândire eternă sunt prezente, înainte de a exista (*cf.* Ps. 138,16), toate evenimentele (*cf.* Is. 34,16; Ps. 86,6). Imagine devenită frecventă în literatura iudaică apocaliptică (*cf.* cartea lui Enoh) şi în Apocalipsa lui Ioan (*cf.* Apoc. 3,5; 13,6; 20,12-15).
11,1 „în cel dintâi an al lui Cyrus": TM are „în primul an al lui Darius medul". Pentru traducerile greceşti, se poate presupune fie o reluare a începutului capitolului 10, fie un original ebraic diferit; oricum, este vorba, probabil, de anul în care perşii au cucerit Babilonul. ♦ „am stat întru putere şi tărie": TM are „am stat ca să-l sprijin şi să-l întăresc" – se înţelege că Gabriel l-a întărit pe regele care avea să cucerească Babilonul şi astfel să-i elibereze pe iudei.

LXX

în Persia, şi cel de-al patrulea se va înavuţi cu avuţie mai mare decât toţi; şi, în sporul său de putere, în avuţia sa, se va ridica împotriva oricărui rege al grecilor.
3 Şi se va aşeza un rege puternic şi va domni cu domnie multă şi va face precum voieşte.

Θ

iar cel de-al patrulea se va înavuţi cu avuţie mai mare decât toţi; şi, după ce va fi el puternic prin avuţia sa, se va ridica împotriva tuturor regatelor greceşti.
3 Şi se va ridica un rege puternic şi va domni cu domnie multă şi va face după voia sa.

11,2-45 În această lungă pericopă sunt descrise evenimentele din vremea stăpânirii greceşti, într-un mod cât se poate de special. Evenimentele istoriei lui Israel apar estompate. Identificarea acestor evenimente este posibilă doar cu aproximaţie.

11,2 „trei regi se vor ridica în Persia" (în LXX verbul apare la forma de aorist): viziunea fiind datată în al treilea sau în primul an al lui Cyrus (*cf.* Dan. 10,1), cei trei regi perşi se află printre urmaşii acestuia. Dar, cum în Persia s-au succedat mai mult de trei regi între Cyrus (555-529 î.H.) şi Darius al III-lea Codoman (336-330 î.H.), cel învins de Alexandru cel Mare, nu este uşor de precizat cine sunt cei despre care este vorba. Probabil că se face aluzie mai ales la acei regi care vor avea de-a face cu comunitatea postexilică din Ierusalim, cum aflăm şi din cărţile lui Ezdra. În afară de Cyrus, Biblia îi aminteşte doar pe Darius I, Xerxes şi un singur Artaxerxes; se presupune că autorul biblic, având prea puţine informaţii despre lumea babiloniană şi persă, îi suprapune pe Artaxerxes I (465-424 î.H.), contemporan cu Neemia (*cf.* 2Ezd. 11,1), cu Artaxerxes al II-lea (404-359 î.H.), sub care s-ar plasa misiunea lui Ezdra (*cf.* 2Ezd. 18–19). ♦ „al patrulea": Darius I a iniţiat primul război cu grecii; aici însă perspectiva istorică e simplificată şi toate războaiele dintre perşi şi greci, terminate prin pacea de la Callias din 449-448 î.H. sub Artaxerxes I, sunt amalgamate într-unul singur şi se trece direct la Alexandru Macedon (v. 3) – *cf.* TOB, nota *ad loc.* ♦ „împotriva tuturor regatelor greceşti" (Θ): TM are „...regatului *Yāwān*" (numele ebraic al Ioniei, zona grecească cea mai apropiată geografic de lumea biblică). Termenul „regat" este un anacronism înainte de Alexandru cel Mare, când Grecia comporta un număr de cetăţi independente, de democraţii şi de oligarhii. Acest anacronism a fost observat poate de Theodotion, care parafrazează „împotriva tuturor regatelor greceşti".

11,3 „un rege puternic": aici este vorba, cu siguranţă, despre Alexandru cel Mare, cum se deduce din versetul următor, dar şi din simbolul ţapului cu cornul strălucitor din Dan. 8,5.21 (*cf.* şi Dan. 3,40). ♦ „va domni cu domnie multă" – semitism. ♦ „va face după voia sa": TM are „după placul său" – expresie frecventă pentru a indica puterea absolută a suveranului (*cf.* vv. 16; 36; *cf.* şi Dan. 8,4). În 1Mac. 1,3 se spune că pământul s-a liniştit în faţa lui. Textul biblic este pus în paralel, de obicei, cu textul lui Quintus Curtius 10,5,36b: *Expectauere eum fata, dum Oriente perdomito aditoque Oceano quidquid mortalitas capiebat impleret* („L-a aşteptat ursita şi nu i s-a împlinit până când,

LXX

4 Şi când se va ridica, va fi sfărâmată împărăţia lui şi va fi împărţită în cele patru vânturi ale cerului, nu după puterea lui, nici după domnia lui cu care stăpânise, căci va fi luată împărăţia lui, şi pe alţii îi va învăţa aceste lucruri.

5 Şi se va întări regatul Egiptului; şi unul dintre stăpânitori va fi mai puternic decât el şi va stăpâni; stăpânire mare [va fi] stăpânirea lui.

Θ

4 Şi când se va statornici, împărăţia va fi sfărâmată şi împrăştiată în cele patru vânturi ale cerului şi nu [va ajunge] la urmaşii săi, nici [nu va fi] precum [era] domnia lui cu care domnise, căci va fi smulsă împărăţia lui şi [va ajunge] la alţii decât aceştia.
5 Şi se va întări regele de la miazăzi; şi unul dintre cârmuitorii lui va ajunge mai tare decât el şi va domni cu domnie multă peste puterea lui.

---

supunând întreg Orientul şi ajungând până la ocean, n-a isprăvit tot ce-i este dat unui muritor să făptuiască" – trad. Radu Albala, în *Proză istorică latină*, ELU, Bucureşti, 1962, p. 260). ♦ Hipolit interpretează capitolul 11 din Daniel cu ajutorul 1Macabei. „Regele puternic" este Antiochos al IV-lea (IV, 41 *sq.*).

11,4 Toate reprezentările lui Alexandru din cartea lui Daniel scot în evidenţă dispariţia sa timpurie, precum şi împărţirile succesive ale imperiului său (*cf.* Dan. 2,41; 7,7; 8,8). ♦ „se va statornici", *litt.* „va sta". ♦ „nu [va ajunge] la urmaşii săi", *litt.* „nu până la cele din urmă ale sale". Într-adevăr, cei patru urmaşi ai lui Alexandru cel Mare sau Diadohii erau patru generali din armata sa, dat fiind că cei doi fii ai lui Alexandru, Alexandru şi Heracles, fuseseră ucişi în 310, respectiv 309 î.H. ♦ „nici [nu va fi] precum [era] domnia lui": *cf.* Dan. 8,22. Regatul lui Alexandru nu numai că nu va ajunge la urmaşii acestuia, ci va fi şi guvernat altfel. ♦ „şi [va ajunge] la alţii decât aceştia": cei patru generali, Cassandros, Lysimachos, Seleukos şi Ptolemaios.

11,5-9 Dezinteresându-se de cele două regate minore, Macedonia şi Tracia, cu care evreii nu au avut de-a face, îngerul se opreşte asupra descrierii evenimentelor din Egipt, unde se afla dinastia Lagizilor sau a Ptolemeilor, şi din Siria, unde domnea dinastia Seleucizilor.

11,5 „regele de la miazăzi": Ptolemaios I Soter (323-283 î.H.), unul dintre cei mai capabili generali ai lui Alexandru. La împărţirea imperiului, el a ales Egiptul, unde va lua titlul de rege, cu toate privilegiile tradiţionale ale vechilor faraoni. Se va numi „Ptulmis, preferatul lui Amen, fiul lui Re". ♦ „unul dintre cârmuitorii lui": Seleukos I Nicator (305-281 î.H.). În 321 î.H., la Convenţia de la Triparadeisos, din Siria, Seleukos a primit puternica satrapie a Babilonului şi devenea strateg general al armatelor din Asia. ♦ „va ajunge mai tare decât el": învingător al lui Ptolemeu la Gaza, Seleukos s-a îndreptat spre Babilon şi, după ce l-a cucerit, şi-a întemeiat un regat întins din Pendjab până în Hellespont. Conform lui Arrian (7,22), Seleukos a domnit peste cel mai întins teritoriu după Alexandru cel Mare.

LXX

6 Şi la sfârşitul anilor îi va aduna şi se va porni regele Egiptului către regele de la miazănoapte, ca să facă înţelegeri; şi nu[-l] va supune, căci braţul lui nu va rămâne tare, ci braţul lui va amorţi, [la fel] şi al celor porniţi împreună cu el, şi va rămâne o vreme.

7 Şi se va ridica un lăstar din rădăcina lui împotriva lui, şi va veni la oştirea lui în puterea lui regele de la miazănoapte şi va face tulburare şi[-l] va supune.

Θ

6 Şi după anii lui se vor amesteca, şi fiica regelui de la miazăzi va intra la regele de la miazănoapte, ca să facă înţelegeri cu el; dar nu va rămâne stăpână pe puterea braţului, şi nu va dăinui sămânţa lui, şi va fi predată ea şi cei care o aduseseră, tânăra şi cel care o stăpânea în acele vremuri.

7 Şi va sta [cineva] din floarea rădăcinii ei cea pregătită lui, şi va veni spre oştire şi va intra în fortăreaţa regelui de la miazănoapte şi va făptui împotriva lor şi se va înstăpâni.

11,6 „după anii lui": TM are „la capătul [câtorva] ani". ♦ „se vor amesteca" (Θ la fel ca în textul ebraic; LXX are o formulare mai obscură): e vorba de încercările de alianţă între Lagizi şi Seleucizi. ♦ „fiica regelui de la miazăzi": Berenice, fiica lui Ptolemeu al II-lea Philadelphos (285-247 î.H.), regele Egiptului. ♦ „regele de la miazănoapte": Antiochos al II-lea Theos (261-246 î.H.), regele seleucid care s-a însurat cu Berenice. ♦ „nu va rămâne stăpână pe puterea braţului" (la fel în TM; Vulgata are „puterea braţului ei"; posesivul se regăseşte, într-o formă modificată, în LXX): Berenice nu va reuşi să păstreze pentru ea şi urmaşii ei puterea obţinută prin căsătoria cu Antiochos al II-lea. ♦ „nu va dăinui sămânţa lui" (la fel în Vulgata; TM are „braţul lui"; tot despre braţ vorbeşte şi LXX): repetare a aceleiaşi idei. ♦ „tânăra": gr. ἡ νεανίς. TM are o formă participială activă, pe care traducerile vechi o echivalează „cel/cea care a zămislit-o", dar majoritatea traducătorilor actuali o redau prin „fiul ei"; LEH o interpretează: „cea care a născut-o". ♦ „va fi predată...": după moartea tatălui ei, Ptolemeu, Berenice a fost repudiată de Antiochos, instigat de prima sa soţie, Laodike, care a revenit pe tron şi a pus să fie omorâţi Berenice, fiul acesteia şi întreaga suită, dar l-a otrăvit şi pe Antiochos. ♦ „cel care o stăpânea": soţul ei.

11,7 „un lăstar" (LXX; textul Θ are o formulare mai criptică, dar sugerând aceeaşi idee): un urmaş. ♦ „se va ridica... din rădăcina lui" (LXX): TM are *kannō*, care poate însemna „pe temeiul lui", dar şi „în locul lui", cum echivalează majoritatea traducătorilor: e vorba de Ptolemeu al III-lea Evergetul (247-221 î.H.), fratele Berenicei. ♦ „va veni la oştirea lui" (LXX): Ptolemeu l-a atacat foarte curând pe Seleukos al II-lea Callinicos (246-226 î.H.), fiul Laodikei, pe care l-a înfrânt. ♦ „va intra în fortăreaţa (*litt.* întăriturile) regelui" (Θ): este vorba de Antiohia, capitala Seleucizilor.

LXX

8 Şi pe zeii lor îi va răsturna, cu chipurile lor turnate, şi mulţimile lor, cu vasele lor cele râvnite, cel de argint şi cel de aur, le va duce de acolo în robie în Egipt; şi va avea un an regele de la miazănoapte.

9 Şi va intra în împărăţia Egiptului vreme de [câteva] zile; şi se va întoarce în ţinutul lui

10 şi fiul lui. Şi se va stârni şi va aduna strânsură de gloată multă şi

Θ

8 Şi chiar pe zeii lor, cu [chipurile] lor turnate, toate vasele lor râvnite, de argint şi de aur, dimpreună cu robii, le va duce în Egipt; şi el va dăinui mai mult decât regele de la miazănoapte.

9 Şi va intra în împărăţia regelui de la miazăzi; şi se va întoarce în ţinutul lui.

10 Şi fiii lui vor strânge o gloată de oşti multe, şi [ea] va veni înaintând

---

11,8 Pe lângă o pradă uriaşă, învingătorul va duce cu el ca trofeu chipurile divinităţilor poporului învins, împreună cu obiectele lor de cult. Aluzie ironică la ceea ce făcuseră babilonienii cu templul lui *YHWH* şi cu obiectele sacre (*cf.* Dan. 5,2.23). După Ieronim, care îl citează pe Porphyrios, prada conţinea 40.000 de talanţi de argint şi 2.500 de obiecte preţioase: însemne divine şi vasele sacre. Conform mentalităţii răspândite în Antichitate, zeii duşmanului erau socotiţi părtaşi la înfrângere şi luaţi „prizonieri". Aceste practici explică de ce arheologii au descoperit atât de puţine statui de divinităţi *in situ*, în cadrul săpăturilor din Siria şi din Palestina. ♦ „dimpreună cu robii": se poate înţelege şi „cu (= în) robie", ca în TM. ♦ „va dăinui mai mult decât regele de la miazănoapte" (Θ, substanţial diferit de LXX): TM are „va sta [câţiva] ani departe de regele de la miazănoapte", ceea ce ar indica un soi de armistiţiu prelungit, dar temporar. Dar expresia ar putea însemna şi că, în pofida succesului său, Ptolemeu nu a reuşit să cucerească regatul din nord.

11,9 Incertitudinea de la sfârşitul versetului anterior se răsfrânge şi asupra începutului acestui verset. Într-adevăr, textul se poate referi atât la Ptolemeu care, după înfrângerea lui Seleukos, s-a întors în regatul său, cât şi la Seleukos care, învins, va fi încercat încă o dată, deşi fără succes, să se măsoare cu regele Egiptului.

11,10 Sunt descrise primele succese răsunătoare ale lui Antiochos al III-lea. ♦ „fiii lui": TM are „fiul lui", cu indicaţia de a se citi „fiii lui". Fiii lui Seleukos al II-lea Callinikos sunt Seleukos al III-lea Soter (226-223 î.H.) şi Antiochos al III-lea (223-187 î.H.). ♦ „vor strânge...": TM are „vor stârni [război] şi vor strânge...". ♦ „va porni... împotriva ei" (LXX): la fel în textul ebraic: împotriva împărăţiei lui Ptolemeu al III-lea. ♦ „se va întoarce" (LXX): la fel în textul ebraic: sunt redate diferitele etape ale campaniei. Prin trădarea lui Theodotos Etolianul, Antiochos a putut cuceri Ptolemais, dar a eşuat când a asediat Dora; după ce a iernat la Ptolemais, a reluat lupta împotriva Egiptului în primăvara anului 217 î.H. ♦ „cât [îl va ţine] puterea sa", *litt.* „până la puterea sa"; TM are „până aproape de cetăţuia lui"; probabil este vorba de cetăţuia Gaza, care reprezenta

LXX

se va porni vajnic împotriva ei; va
trece şi se va întoarce şi se va
întărâta mult.
11 Şi se va mânia regele Egiptului şi
se va războí cu regele de la miază-
noapte, şi va fi dată strânsura
[aceea] în mâinile lui;
12 şi va lua strânsura, şi se va semeţi
inima lui, şi-i va tulbura pe mulţi şi
nici că se va teme.
13 Şi se va întoarce regele de la
miazănoapte şi va aduna din cetate
mult mai multă strânsură decât cea
dinainte, la încheierea vremii anului;

Θ

şi potopind; şi se va duce şi va
rămâne şi se va bate cât [îl va ţine]
puterea sa.
11 Şi se va înfuria regele de la
miazăzi şi va ieşi şi se va războí cu
regele de la miazănoapte; şi se va
ridica gloată multă, şi va fi dată
gloata în mâna lui;
12 şi va lua gloata şi se va semeţi
inima lui, şi va doborî mii şi mii,
dar nu va izbândi.
13 Şi se va întoarce regele de la
miazănoapte şi va aduce gloată mai
multă decât cea dintâi şi, la capătul
vremurilor de ani, va năvăli [cu]

punctul cel mai înaintat al regatului egiptean şi una dintre cele mai puternice fortificaţii. Şi Polibiu (5,80,4) este de părere că este vorba despre Gaza, cetatea fidelă Lagizilor în toate timpurile şi care fusese ocupată de trupele lui Antiochos.

11,11 Reacţia lui Ptolemeu al III-lea nu se lasă aşteptată, iar cuceririle lui Antiochos sunt în primejdie. ♦ „va fi dată... în mâinile lui" (LXX): ale lui Ptolemeu al IV-lea Philopator (221-205 î.H.). Pare o aluzie la rapida înfrângere a lui Antiochos al III-lea de la Raphia (217 î.H.), bătălie în care ambii regi au recurs la o desfăşurare de forţe impresionantă: armata lui Antiochos al III-lea se compunea din 62.000 de pedestraşi, 6.000 de călăreţi şi 102 elefanţi indieni, iar cea egipteană avea 72 de elefanţi africani, 70.000 de pedestraşi şi 5.000 de călăreţi. Autorul biblic pune iniţiativa luptei pe seama lui Ptolemeu Philopator, la fel ca Polibiu. Sfârşitul versetului este extrem de ambiguu. Relatarea bătăliei se găseşte la Polibiu (5,95) şi în cartea a treia a Macabeilor (1).

11,12 „va lua gloata" (Θ): TM are „gloata va fi luată pe sus/nimicită". ♦ „nu va izbândi" (Θ): TM are „nu se va întări"; Ptolemeu nu a ştiut să fructifice victoria de la Raphia.

11,13 De lipsa de îndrăzneală a lui Ptolemeu al IV-lea şi a urmaşului acestuia, Ptolemeu al V-lea Epiphanes (205-180 î.H.), va profita Antiochos al III-lea, care, în momentul cel mai propice, va încerca să răzbune înfrângerea de la Raphia. ♦ „la capătul vremurilor de ani": sau „la capătul unui şir de ani"; aluzie probabilă la cucerirea Gazei fără luptă, în 201 î.H., după invadarea Siriei *Koile*, moment care marchează reluarea ostilităţilor împotriva Egiptului. ♦ „va năvăli [cu] intrări": termenul grecesc poate însemna în context şi „năvălitori", „oaspeţi nepoftiţi". TM are *litt.* „va intra cu intrare" – expresie cu valoare intensivă ce s-ar traduce „va năvăli".

LXX

şi se va porni împotriva ei el însuşi
cu gloată mare şi cu multe bunuri.
14 Şi, în vremurile acelea, se vor
ridica gânduri împotriva regelui
Egiptului; şi va clădi iarăşi cele
căzute ale poporului tău şi se va
ridica spre a ridica profeţia, şi se
vor împotrivi.
15 Şi se va porni regele de la mia-
zănoapte şi îşi va întoarce suliţele;
şi va lua cetatea întărită, şi braţele
regelui Egiptului se vor împotrivi
laolaltă cu cei puternici ai lui, dar
nu va avea tărie să-i stea împotrivă.

Θ

intrări de oaste mare şi cu înzestrare
multă.
14 Şi, în vremurile acelea, mulţi se
vor ridica împotriva regelui de la
miazăzi; şi fiii ciumelor din poporul
tău se vor stârni spre a întări vede-
nia, dar vor fi fără vlagă.
15 Şi va veni regele de la miază-
noapte şi va îngrămădi val de pă-
mânt şi va lua cetăţi întărite şi
braţele regelui de la miazăzi nu-i
vor [putea] sta [împotrivă]; şi se vor
ridica aleşii lui, dar nu vor avea
tărie să-i stea [împotrivă].

11,14 În mijlocul acestor tulburări a fost implicată şi Palestina, iar urmările acestui fapt vor avea o repercusiune decisivă asupra destinului poporului ales. ♦ „în vremurile acelea": când Antiochos a pornit împotriva Egiptului şi a teritoriilor acestuia din Siria şi Palestina. ♦ „mulţi se vor ridica": pe lângă intrigile lui Filip al Macedoniei şi ale lui Antiochos, care plănuiau să-şi împartă posesiunile exterioare ale Egiptului şi poate chiar Egiptul însuşi, se vor înregistra cam peste tot, în ţinutul regatului egiptean, răscoale, revolte şi insurecţii. ♦ Cele două variante greceşti diferă destul de mult; ca de obicei, Θ este mai aproape de textul ebraic, care are „unii violenţi din poporul tău"; în general, se pare că se face referire la o mişcare, poate favorabilă lui Antiochos al III-lea, pusă într-o lumină proastă poate pentru că se referă la cei care l-au trădat pe Ptolemeu trecând de partea lui Antiochos, fiind astfel cauza îndepărtată a acţiunilor lui Antiochos al IV-lea împotriva Legământului. ♦ „se vor stârni spre a întări vedenia" (LXX diferă puţin, dar conţine tot ideea întăririi unei profeţii): Bernini e de părere că, probabil, răscoala anti-egipteană era motivată de raţiuni religioase, oferite de vreun vizionar. Ieronim vede aici o aluzie la construirea templului de la Leontopolis, pentru a realiza profeţia din Is. 19,19. ♦ „se vor împotrivi" (LXX), „vor fi fără vlagă" (Θ): TM are „se vor poticni".

11,15 Planurile lui Antiochos sunt încununate de succes. ♦ „cetatea întărită" (LXX, ca în textul ebraic), „cetăţi întărite" (Θ): este vorba fie despre Gaza, asediată şi învinsă în 201 î.H., fie despre Sidon, cetate cucerită în 198 î.H. de Antiochos al III-lea, după bătălia decisivă de la Paneion, în urma căreia Iudeea trece sub dominaţie seleucidă. ♦ „se vor împotrivi laolaltă cu cei puternici ai lui" (LXX), „se vor ridica aleşii lui" (Θ): poate o aluzie la Scopas şi mercenarii lui etolieni, care luptau pentru Egipt.

LXX

16 Şi cel ce porneşte asupra acestuia
va face după voia lui; şi nu va fi
cine să stea împotrivă dinaintea lui;
şi se va opri în ţară, şi toate se vor
împlini în mâinile lui.
17 Şi-şi va îndrepta faţa spre a-şi
porni cu tărie întreaga lucrare şi va
face înţelegeri cu el; şi-i va da lui o
fiică de om, ca să o strice, dar nu se
va încrede şi nu va fi [a lui].
18 Şi-şi va întoarce faţa spre mare şi
va lua multe şi va întoarce mânie

Θ

16 Şi cel ce porneşte împotriva
acestuia va face după voia lui; şi nu
va fi [nimeni] care să-i stea în faţă;
şi se va opri în ţara *sabi*, şi-şi va
găsi sfârşitul în mâna lui.
17 Şi-şi va rândui faţa ca să intre cu
puterea întregii lui împărăţii şi de
îndată toate vor lucra cu el: şi îi va
da lui o fiică a femeilor, ca să o strice,
dar nu va rămâne şi nu va fi a lui.
18 Şi-şi va întoarce faţa spre insule
şi va cuceri multe şi va pune capăt

11,16 „cel ce porneşte împotriva acestuia": Antiochos care acum, după cucerirea Sidonului, înaintează şi mai mult spre sud. Polibiu (16,39,3-4) spune: „Antiochos, după ce l-a învins pe Scopas, a cucerit Bataneea, Samaria, Abila şi Gadara. La puţin timp după aceea, evreii care locuiau în jurul sanctuarului numit Ierusalim s-au predat şi ei". ♦ „nu va fi cine să stea împotrivă" (LXX): într-adevăr, nici o forţă nu a putut opune rezistenţă înaintării seleucide spre Egipt. ♦ „se va opri în ţara *sabi*" (Θ): *sabi* (preferat de Rahlfs) apare doar în *Complutense*; Vaticanus are „sabeir", iar Alexandrinus, „sabbeir". La fel la vv. 41 şi 45. TM are *'ereṣ haṣṣ'bhī* (*ṣ'bhī* = „frumuseţe", „splendoare"), „ţara strălucirii", cum este numită Palestina şi în Dan. 8,9 (vezi şi nota). ♦ „îşi va găsi sfârşitul în mâna lui": text ambiguu; TM are *litt.* „şi nimicirea în mâna lui".
11,17 „îşi va rândui faţa" (Θ): semitism ce evocă hotărârea de a acţiona. Acest verset vorbeşte despre hotărârea lui Antiochos de a ocupa regatul lui Ptolemeu şi despre căsătoria fiicei sale cu suveranul egiptean, pentru a ajunge să anexeze Egiptul. ♦ „să intre cu puterea întregii lui împărăţii": *cf.* Titus Livius (33,19): *Omnibus regni uiribus connixus, cum ingentes copias terrestres maritimasque comparasset*, „După ce-şi pregăti uriaşe forţe terestre şi maritime, folosind toate resursele regatului său". ♦ „va face înţelegeri cu el" (LXX): de la tactica militară, Antiochos trece la cea politică. ♦ „o fiică de om" (LXX), „o fiică a femeilor" (Θ) – semitism: este vorba de Cleopatra, fiica lui Antiochos, care este dată în căsătorie lui Ptolemeu al V-lea în iarna anului 193 î.H. la Raphia. ♦ „ca să o strice": se pare că intenţia lui Antiochos ar fi fost să distrugă astfel rezistenţa Egiptului (pronumele feminin se referă probabil la Egipt, substantiv feminin). ♦ „nu se va încrede şi nu va fi" (LXX), „nu va rămâne şi nu va fi a lui" (Θ): TM are „dar nu va sta (în picioare) şi nu va fi"; Cleopatra va trece de partea Egiptului şi chiar îi va chema în ajutor pe romani împotriva Siriei.
11,18 Aflat în imposibilitatea de a înainta spre sud, Antiochos se întoarce spre apus. Dar şi aici se va izbi de Roma, care-i va împiedica înaintarea. ♦ „spre insule" (Θ): Theodotion

LXX

ocării [aduse] de ei cu jurământ po-
trivit cu ocara lui.
19 Îşi va întoarce faţa spre a-şi întări
ţara şi se va poticni şi va cădea şi
nu i se va mai da de urmă.
20 Şi se va ridica din rădăcina lui un
vlăstar al domniei, spre ridicare, un

Θ

ocării din partea cârmuitorilor, însă
ocara lui se va întoarce asupră-i.
19 Şi-şi va întoarce faţa către tăria
ţării lui, dar va slăbi şi va cădea şi
nu i se va mai da de urmă.
20 Şi se va ridica din rădăcina lui
un vlăstar al domniei pe [tronul]

---

vorbeşte de insule, la fel ca textul ebraic; sunt numite astfel coastele Asiei Mici şi ale Greciei (*cf.* Is. 20,6; 23,2.6). Între 196 şi 191 î.H., Antiochos al III-lea a întreprins campanii în Asia Mică, în Chersones şi în Grecia. ♦ „va pune capăt ocării din partea cârmuitorilor" (Θ; *litt.* „va opri pe cârmuitorii ocării lor"): TM are „un cârmuitor va pune capăt ocării aduse de el, fără ca acesta să-i [poată] întoarce ocara": se presupune că se face referire la Lucius Cornelius Scipio, amintit şi de Titus Livius (37,39-44), care, în 190 î.H., la Magnesia, lângă Smyrna, a nimicit armata lui Antiochos al III-lea. Ieronim îl numeşte, în Vulgata, *princeps*. Finalul e obscur, dar se poate înţelege că Antiochos nu a putut să se răzbune. Într-adevăr, el a fost constrâns să accepte tratatul de la Apameea, care impunea regelui învins condiţii draconice şi îl respingea dincolo de Taurus. Ocara s-ar putea referi la un fapt povestit de Titus Livius (33,40): regele a pus să li se răspundă solilor romani că, dacă aceştia înţelegeau să conducă Europa, nu aveau voie să se amestece în treburile Asiei.
11,19 „spre a-şi întări ţara" (LXX), „îşi va întoarce faţa către tăria ţării lui" (Θ): TM are „...către fortăreţele ţării lui". Lui Antiochos nu i-a mai rămas decât posibilitatea de a se îndrepta către regiunile răsăritene ale regatului său, Mesopotamia şi Persia, pentru a încerca să ţină supuse populaţiile în rândul cărora sporea fermentul revoltei. Cu atât mai mult cu cât trebuia să găsească bani pentru a acoperi obligaţiile stipulate de tratatul cu Roma. ♦ „se va poticni" (LXX şi TM), „va slăbi" (Θ): istoricii spun că Antiochos al III-lea a stârnit nemulţumire şi revolte, mai ales pentru că, amintindu-şi cum a luat cândva 4.000 de talanţi din templul lui Anais din Ecbatana, a început să jefuiască sanctuarele pentru a face rost de bani. Diodor din Sicilia, Strabon, Iustin şi Eusebiu concordă în afirmaţia că Antiochos a vrut să jefuiască templul lui Bel din Elymais. ♦ „va cădea": după spusele istoricilor, Antiochos al III-lea şi-a găsit moartea în timp ce, în toiul nopţii, trupele lui asediau sanctuarul lui Bel de la Elymais. Locuitorii, veniţi în apărarea sanctuarului, l-au masacrat pe el şi trupele sale.
11,20 Întregul verset pare un rezumat al scurtei şi puţin glorioasei domnii a lui Seleukos al IV-lea Philopator (187-175 î.H.), urmaşul lui Antiochos al III-lea cel Mare, care totuşi a influenţat destinul poporului ales. Acesta fusese asociat la domnie de către tatăl său, înainte de a pleca la Elymais, deoarece figurează alături de rege în documentele cuneiforme din 187/186 î.H. ♦ Versetul e confuz; sensul, atât cât se poate intui, diferă de TM, care are: „Apoi se va ridica în locul lui (*litt.* asupra feţei lui) unul care va trimite un

LXX

bărbat care să lovească slava regelui; și în zilele de pe urmă va fi sfărâmat, dar nu prin urgie, nici în război.

21 Și se va ridica pe locul lui unul vrednic de dispreț, și nu i se va încredința slavă de rege; și va veni pe neașteptate, regele va izbândi în moștenirea lui.

22 Și brațele sfărâmate le va sfărâma de la fața lui;

Θ

pregătit lui, dând [pe alții] deoparte [și vrând] să câștige slava domniei; și în zilele acelea va fi sfărâmat, dar nu pe față, nici în război.

21 Va sta [altul] pe [tronul] pregătit lui: a fost socotit de nimic, și nu i-au încredințat slava domniei; dar va veni în [vreme de] belșug și va lua în stăpânire domnia pe căi alunecoase.

22 Și brațele potopitorului vor fi potopite dinaintea lui și vor fi sfărâmate, [precum] și o căpetenie a legământului;

---

strângător de biruri în Splendoarea regatului, dar peste puține zile va fi sfărâmat, dar nu de mânie și nici în război". „Strângătorul de biruri" pare să-l indice pe Heliodor, trimis de Seleukos al IV-lea să jefuiască templul din Ierusalim („Splendoarea regatului"), după cum se arată pe larg în 2Mac. 3. ♦ „va fi sfărâmat": într-adevăr, Seleukos a fost asasinat în anul 175 î.H. prin intrigile urzite împotriva lui de către același Heliodor, așa cum arată Appian în *Syriaka* 45. ♦ „dar nu pe față (*litt.* în fețe)" (Θ): referire la complotul în urma căruia a fost asasinat regele; aceeași idee se desprinde și din textul LXX, mai apropiat de TM.

11,21-24 De aici până la v. 45 sunt relatate pe larg întâmplări din timpul domniei lui Antiochos al IV-lea Epiphanes (167-164 î.H.).

11,21 „unul vrednic de dispreț" (LXX): și autorul primei cărți a Macabeilor îl califică pe Antiochos al IV-lea drept un „vlăstar păcătos" (1Mac. 1,10). Apelativul e în contrast cu supranumele pe care și-l arogase acesta: *Epiphanes* [*theos*], „[zeul] manifestat". ♦ „nu i se va încredința slavă de rege" (LXX): într-adevăr, lui Antiochos al III-lea trebuia să-i urmeze fiul său Demetrios I Soter; însă acesta se afla atunci la Roma, ca ostatec, în locul unchiului său după tată, viitorul Antiochos al IV-lea. ♦ „va veni pe neașteptate" (LXX), „în [vreme de] belșug" (Θ): TM are *b^e-šalwāh*, care poate însemna „în liniște/pe nesimțite" sau „cu ușurință", sau „în [vreme de] pace/siguranță"; la fel și la v. 24. ♦ „pe căi alunecoase" (*litt.* „în alunecări"): TM are „cu lingușeli/intrigi". Antiochos al IV-lea a complotat pentru a ajunge la tron; când a fost omorât Seleukos al IV-lea, fratele său, a venit în grabă de la Atena, unde se afla, și, ajutat de Attalizii Eumenes și Attalos, l-a alungat pe Heliodor și a luat coroana (*cf.* și 1Mac. 1,10; 2Mac. 4,7).

11,22 „brațele... potopite": *cf.* nota la 11,15. Imaginea (*cf.* și vv. 15-31) evocă ideea unei lupte crâncene. Se consideră că este vorba de adepții lui Heliodor, care vor fi încercat să se răzbune, înainte de a fi învinși definitiv. ♦ „o căpetenie a legământului": în general, se consideră că se face aluzie la marele preot Onias al III-lea, înlăturat de Antiochos în

LXX

23 și împreună cu legământul și cu poporul adunat cu el va face înșelăciune și [va veni] împotriva unui neam puternic cu popor puțin numeros.

24 Pe neașteptate va pustii cetatea și va face câte n-au făcut părinții lui, nici părinții părinților lui; jaf și prăzi și bunuri le va da lor și va face planuri împotriva cetății celei tari, dar socotelile lui [vor fi] în zadar.

Θ

23 și, din [pricina] legăturilor cu el, va lucra cu viclenie și se va ridica și-l va copleși cu puțin popor.

24 Și în [vreme de] belșug și în ținuturi roditoare va veni și va face ce n-au făcut părinții lui și părinții părinților lui; jaf și prăzi și bogăție le va împărți [alor săi] și împotriva Egiptului își va urzi planurile, dar până la o vreme.

---

174 î.H. și asasinat, prin trădare, la Daphne, în 170 î.H. (*cf.* v. 9,26; *cf.* și 2Mac. 4,30-38). El este numit „căpetenie a legământului", prin elipsă, din „căpetenie a poporului legământului". Textele de la Qumran au aceeași modalitate de exprimare.

11,23 „legământul" (LXX), „legăturilor" (Θ): lingușelile și promisiunile au atras repede de partea lui alte grupuri, ca acela al lui Iason, care pune mâna pe pontificat (*cf.* 1Mac. 4,7). Ieronim, în Vulgata, parafrazează spunând: *et post amicitias cum eo*. Totuși, semnificația precisă este greu de stabilit. Se poate înțelege și că, după ce încheie o serie de alianțe, Antiochos își întoarce viclenia împotriva propriilor aliați. ♦ „puțin popor" (Θ): cum ajunsese regatul Siriei, după dezmembrările operate de romani, în comparație cu întinsul regat al lui Antiochos al III-lea (*cf.* vv. 15-18).

11,24 Acest verset pare descrierea pe scurt a favorurilor și darurilor pe care Antiochos al IV-lea le-a făcut în toate părțile. Astfel, autorul pregătește concluzia despre caracterul efemer al domniilor omenești, oricât ar fi de strălucitoare și bogate. ♦ „în [vreme de] belșug": *cf.* nota la 11,21. ♦ *Cf.* 1Mac. 3,30-3: „S-a temut că nu va mai avea cu ce plăti ca înainte cheltuielile și darurile pe care le dădea odinioară cu mână largă, întrecându-i pe regii dinaintea sa; fiind foarte descumpănit în sufletul său, a hotărât să pornească spre Persia și să ia dările provinciilor și să adune mulți bani". ♦ „va face ce n-au făcut părinții lui" (Θ): aceeași idee la Polibiu (*Historiae* 26,10-11): *spectaculorum quoque omnis generis magnificentia superiores reges uincit*, „prin măreția a tot felul de spectacole i-a întrecut pe regii dinaintea lui" (*cf.* și 1Mac. 3,30). ♦ „jaf și prăzi și bogăție le va împărți" (Θ): după istoricii antici, el a împărțit fiecăruia dintre acoliții săi câte o monedă de aur. ♦ „împotriva cetății celei tari" (LXX; TM are „împotriva unor fortărețe"): amănuntul este confirmat și de 1Mac. 1,19; se referă, poate, la campaniile din Egipt încununate de succes, așa cum se spune în textul lui Theodotion.

LXX

25 Şi se va trezi tăria lui şi inima lui
împotriva regelui Egiptului cu
gloată multă, şi regele Egiptului se
va stârni la război cu gloată puter-
nică, multă foarte; dar nu va [putea]
sta [împotrivă], căci se va cugeta
împotriva lui cu chibzuinţă;
26 şi-l vor mistui grijile şi-l vor în-
turna, şi va porni şi se va târî şi vor
cădea răniţi mulţi.
27 Şi cei doi regi singuri vor prânzi
laolaltă şi la o masă vor mânca şi

Θ

25 Şi se va trezi tăria lui şi inima lui
împotriva regelui de la miazăzi cu
oştire mare, iar regele de la miazăzi
se va arunca în război cu oaste mare
şi puternică foarte; dar nu va [putea]
sta [împotrivă], căci vor urzi planuri
împotriva lui;
26 şi [cei care] îi vor mânca cele de
trebuinţă îl vor sfărâma şi-i vor po-
topi oştile, şi vor cădea răniţi mulţi.
27 Şi amândoi regii, [cu] inimile
[pline] de răutate, la aceeaşi masă

11,25 Theodotion are, ca în TM, „împotriva regelui de la miazăzi", în timp ce LXX precizează „împotriva regelui Egiptului": este prima campanie a lui Antiochos al IV-lea împotriva Egiptului, în 170-169 î.H, obiectul ei fiind stăpânirea Siriei *Koile* care, împreună cu Fenicia, Iudeea şi Samaria, fusese dată Cleopatrei, fiica lui Antiochos al III-lea, la căsătoria acesteia cu Ptolemeu al V-lea Epiphanes în 193 î.H. După moartea acesteia, Antiochos al IV-lea pretindea să recapete stăpânirea asupra acestor ţinuturi. ♦ „vor urzi planuri împotriva lui": probabil este vorba despre Ptolemeu al VI-lea Philometor (180-141 î.H.), nepotul lui Antiochos al IV-lea, pe care acesta din urmă a reuşit să-l ia prizonier şi astfel să câştige războiul.

11,26 Versetul descrie ruinarea lui Ptolemeu care, prost sfătuit, în special de către eunucul Eulaeus, s-a refugiat în Samothrake, lăsându-şi trupele în derută şi Siria *Koile* în mâinile lui Antiochos. ♦ „cele de trebuinţă": TM are „bucatele alese". ♦ „îi vor potopi", *litt.* „va potopi", dar contextul arată că e vorba de o înfrângere. Unele mss. ebraice, precum şi versiunile siriacă şi latină au verbele la pasiv (*cf.* şi TOB, *ad loc.*). ♦ „vor cădea răniţi mulţi": pierderile uriaşe suferite de armata egipteană în această primă campanie sunt amintite şi în 1Mac. 1,18.

11,27 După bătălia de la Pelusion, Ptolemeu Philometor căzuse în mâinile lui Antiochos. Din nou înşelăciuni şi intrigi din partea lui Antiochos, dar fără succes deplin. ♦ „cei doi regi": Antiochos al IV-lea şi nepotul lui, Ptolemeu al VI-lea. De la Polibiu (28,19) aflăm că, în faţa unei solii a rhodienilor, care voiau să-l împace cu Ptolemeu, Antiochos a pretins că domnia îi aparţine acestuia, că s-au înţeles de mult în această privinţă şi că sunt prieteni. ♦ „cu inimile [pline] de răutate" (Θ, la fel ca TM): cu gând să-şi facă rău reciproc. ♦ „la o masă" (LXX), „la aceeaşi masă" (Θ): de obicei simbol al prieteniei şi al loialităţii, de data aceasta masa e folosită pentru o înşelătorie reciprocă. Într-adevăr, Antiochos l-a invitat pe Ptolemeu la câteva banchete unde, tot chefuind şi închinând în cinstea lui, l-a făcut să semneze o pace umilitoare. ♦ „nu le va merge bine" (LXX), „nu

LXX

vor spune minciuni şi nu le va
merge bine, căci capătul tot va fi la
vremea [cuvenită].
28 Şi se va întoarce în ţara lui cu
bunuri multe, dar [cu] inima împo-
triva legământului celui sfânt; va
făptui şi se va întoarce în ţara lui
29 la timpul [cuvenit]. Şi va intra în
Egipt, dar cea din urmă [zi] nu va fi
precum cea dintâi.
30 Şi vor veni romanii şi-l vor iz-
goni şi îl vor mustra aprig; şi el se

Θ

vor grăi minciuni, dar nu le va
reuşi: căci sfârşitul tot va fi la vre-
mea [cuvenită].
28 Şi se va întoarce în ţinutul lui cu
avuţie multă, dar [cu] inima împo-
triva legământului sfânt; va făptui şi
se va întoarce în ţinutul lui.
29 La [o] vreme, se va întoarce şi va
porni spre miazăzi, dar cea din urmă
[zi] nu va fi precum cea dintâi.
30 Şi vor veni împotriva lui kitienii
cei care ies [pe mare], şi va fi înjosit;

---

le va reuşi" (Θ): textul lui Theodotion pare mai corect; într-adevăr, cei doi Ptolemei (al VI-lea şi al VII-lea, fiul acestuia) au căzut de acord să guverneze în comun Egiptul, zădărnicind astfel planul lui Antiochos. ♦ „căci sfârşitul tot va fi la vremea [cuvenită]" (Θ): autorul sacru raportează la un plan superior, divin, cursul evenimentelor omeneşti, mai ales când acestea au o evoluţie deosebită de cea dorită de oameni. Antiochos nu trebuia încă să dispună de soarta Egiptului.

11,28 Întoarcerea lui Antiochos spre nord îl interesează pe autor în mod deosebit, deoarece în această împrejurare regele îşi va manifesta intenţiile cu privire la poporul ales. ♦ „împotriva legământului sfânt" (Θ): expresie identică celei din 1Mac. 1,15.63 pentru a numi comunitatea celor credincioşi legământului cu *YHWH*. Aceasta apare şi în textele de la Qumran (*cf.* IQS b I, 2). Antiochos, profanând şi jefuind templul (în 169 î.H.), insultă şi această comunitate de oameni pioşi.

11,29-35 După o scurtă prezentare a celei de-a doua campanii a lui Antiochos împotriva Egiptului, începută bine, dar încheiată prost (v. 29), autorul descrie pe larg nelegiuirile săvârşite de el în Iudeea. Avem informaţii destul de complete despre aceste evenimente, pe de o parte, de la Titus Livius (*cf.* 45,11-13), utilizat de Polibiu (*Historiae* 29,11), pe de alta, din cartea Macabeilor.

11,29 „la [o] vreme" (Θ): cea de-a doua campanie a lui Antiochos împotriva Egiptului începe în primăvara anului 168 î.H. (*cf.* 2Mac. 5,1-14). ♦ „nu va fi precum cea dintâi" (Θ), *litt.* „nu va fi precum cea dintâi şi [nici] precum cea din urmă". Chiar dacă începutul a fost favorabil, Ptolemeu Macron, strateg al insulei Cipru în numele lui Ptolemeu Philometor, a trecut de partea lui Antiochos (*cf.* 2Mac. 10,13) care, astfel, a pus stăpânire pe insulă şi a înaintat până la Rinocolura, Memphis, Alexandria.

11,30 „romanii" (LXX), „kitienii cei care ies [pe mare]" (Θ): TM are „corăbiile [din] *Kittīm*"; Theodotion va fi pus în legătură ebr. *ṣiyim*, „corăbii", cu verbul *yāṣā'*, „a ieşi" (*cf.* LEH, *s.u.*). Numele *Kittim* desemnează în general Ciprul şi în special regiunile adiacente Mediteranei (*cf.* Gen. 10,4; Num. 24,24; Is. 23,1.12 etc.). Aici numele îi

LXX

va întoarce şi se va mânia împo-
triva legământului celui sfânt; va
făptui şi se va întoarce şi le va pune
gând [rău], fiindcă au lepădat legă-
mântul cel sfânt.
31 Şi puteri din partea lui se vor
ridica şi vor pângări [lăcaşul] sfânt
al fricii şi vor îndepărta jertfa şi vor
aduce urâciunea pustiirii.

32 Şi prin păcate [săvârşite împo-
triva] legământului vor întina poporul

Θ

şi se va întoarce şi se va mânia
împotriva legământului sfânt; şi va
făptui şi se va întoarce şi va pricepe
[lucrarea] celor care părăsesc legă-
mântul sfânt.
31 Şi seminţe din el se vor ridica şi
vor întina lăcaşul sfânt al puterii şi
vor pune capăt [jertfei] necontenite
şi vor aşeza urâciunea cea nimici-
toare.
32 Şi cei fără de lege vor duce
legământul pe căi alunecoase, iar

---

desemnează pe romani, lucru confirmat de Titus Livius şi de Polibiu şi consemnat ca atare de LXX. Într-adevăr, la Eleusis, la câţiva kilometri de Alexandria, Popilius Laenas, comandantul flotei romane, îi înfăţişează lui Antiochos condiţiile Romei, care îl constrâng să se înapoieze în Siria. Popilius îi cere regelui să citească hotărârile senatului înainte de a-i strânge mâna. Şi cum, la vederea condiţiilor, regele vrea să discute cu sfatul său, solul trasează un cerc în jurul lui, spunându-i: „Nu vei ieşi din acest cerc până nu vei da răspunsul". Regele a trebuit să cedeze. ♦ Textul lui Theodotion este, într-o oarecare măsură, redundant: conform cu 2Mac. 5,5-20, Antiochos, luând drept pretext răscoala lui Iason împotriva lui Menelaos (2Mac. 5,5-10), s-a pornit împotriva locuitorilor în chip sălbatic, aşa cum confirmă şi Polibiu (*cf.* *Historiae* 29,11; *cf.* şi 2Mac. 5,11). ♦ „Cei care părăsesc legământul sfânt" sau „călcătorii de Lege" (παράνομοι), cum îi numeşte 1Mac. 1,11, sunt cei care au îmbrăţişat politica de elenizare a lui Antiochos al IV-lea. Conform 2Mac. 4,7, principalul instigator la încălcarea Legii a fost marele preot Iason, care a obţinut de la rege îngăduinţa de a trăi ca grecii; li s-a construit la Ierusalim un gimnaziu precum cele greceşti; au refuzat tăierea împrejur şi au renegat Legământul (*cf.* 1Mac. 1,14-15).

11,31 Profanarea templului, despre care se vorbeşte, a avut loc după prima campanie împotriva Egiptului (*cf.* 1Mac. 1,20-24). Dar şi autorul din 2Mac. 5,11-16 cade în anacronism. ♦ „seminţe" (Θ): traducătorul a citit *ZR'* în loc de *ZRW'*, „braţ/tărie". ♦ „[lăcaşul] sfânt al fricii" (LXX), „lăcaşul sfânt al puterii" (Θ): TM are „sanctuarul fortăreaţă". Templul este numit astfel din pricina fortificaţiilor construite pentru apărarea lui (*cf.* 2Ezd. 12,8; 1Mac. 1,31.33). ♦ „vor pune capăt [jertfei]" (Θ): printr-un decret al lui Antiochos (*cf.* Dan. 8,11; 1Mac. 1,45) se interzice jertfa perpetuă (arderea de tot zilnică) în toamna anului 167 î.H. ♦ „vor aduce urâciunea pustiirii" (LXX): variantă foarte apropiată la Theodotion; *cf.* şi Dan. 9,27; 1Mac. 41,46; 2Mac. 6,2.

11,32 „vor întina poporul [aducându-l] la împietrire", *litt.* „vor întina întru popor împietrit". Termenul σκληρός, „tare", „aspru", dar şi „îndărătnic", „încăpăţânat",

LXX

[aducându-l] la împietrire, dar po-
porul care cunoaşte acestea se va
întări şi va făptui.
33 Şi cei chibzuiţi din popor vor
pricepe pentru mulţi; dar se vor
poticni de sabie şi vor îmbătrâni
întru aceasta şi în robie şi se vor
murdări de prădarea zilelor.

Θ

poporul, cei care-L cunosc pe Dum-
nezeul lor, se vor întări şi vor făptui.
33 Şi cei pricepuţi din popor vor
pricepe despre multe; dar vor fi
slăbiţi de sabie şi de flacără şi de
robie şi de jefuirea zilelor.

împreună cu întregul său câmp lexical, caracterizează adesea rătăcirea şi neascultarea poporului ales (*cf.* Deut. 9,27; 31,27; Num. 16,26; Ier. 4,4 etc.). Păcatele cârmuitorului împotriva legământului vor aduce rătăcirea şi împietrirea poporului. Ediţia de la Göttingen propune versiunea: „vor aduce întinare moştenirii (κληροδοσία)", termen rar (doar trei ocurenţe în VT) care se referă, probabil, în mod simbolic, la poporul evreu sau la Legea lui Moise (această ultimă interpretare apare într-un midraş la Ecl. 7,12). Acest verset şi versetele următoare descriu tensiunea religioasă pe care au creat-o în mijlocul poporului evreu faptele precedente (*cf.* v. 31). Textul ebraic şi variantele greceşti se deosebesc destul de mult. TM are „prin ademeniri i-a pângărit pe călcătorii de lege". Ademenirea, linguşirea au fost mereu armele principale ale lui Antiochos al IV-lea, ca în povestea lui Mattatias şi a fiilor săi (*cf.* 1Mac. 2,18). ♦ „vor întina" (LXX): Antiochos a obligat oamenii, sub pedeapsa cu moartea, să adopte obiceiurile greceşti şi să renunţe la anumite practici religioase, care sunt enumerate în 1Mac. 1,45-47. Şi, tot conform mărturiei din 1Mac. 1,52, apostaţii au fost mulţi. ♦ „cei care-L cunosc pe Dumnezeul lor" (Θ): expresia îi desemnează pe toţi cei care au rămas credincioşi Legământului şi care se găseau cu precădere printre cei numiţi *ḥasidim* sau „pioşii". ♦ „se vor întări şi vor făptui": expresie semitică cu sensul de „vor acţiona cu tărie"; tot conform cu 1Mac. 1,62, aceştia au fost mulţi şi s-au purtat eroic, sfidând martiriul şi moartea, sau organizându-se pentru revoltă. Sensul versetului este aşadar următorul: cu cât persecuţia e mai violentă, cu atât poporul se întăreşte mai mult în credinţă.

11,33 „cei pricepuţi": Theodotion are συνετοί, iar Vulgata, *docti*; expresia nu are o semnificaţie exactă şi de aceea suscită multe interpretări. Pare foarte probabil că sunt desemnaţi astfel „cei care-L cunosc pe Dumnezeu" din versetul precedent, aşadar cei dintâi grup hotărât să nu cedeze nici ameninţărilor, nici ademenirilor lui Antiochos, ci să-şi apere obiceiurile religioase. ♦ „vor pricepe pentru mulţi" (LXX), „vor pricepe despre multe" (Θ): TM are „îi vor învăţa pe mulţi" (Theodotion va fi atribuit o valoare activă unei forme verbale cauzative: *litt.* „vor face să priceapă"). *Cf.* şi 1Mac. 2,42-43, despre mulţimea care s-a adunat în jurul lui Mattatias. ♦ „prădarea zilelor" (LXX), „jefuirea zilelor" (Θ, ca în TM): expresie imprecisă şi generică, indicând probabil „scurtarea zilelor", moartea.

LXX

34 Şi când vor fi sfărâmaţi, vor aduna ceva putere, şi li se vor alătura mulţi în cetate şi mulţi ca la moştenire.

35 Şi dintre cei care pricep se vor gândi să se curăţească şi să fie aleşi şi să se curăţească până la vremea împlinirii; căci mai [este] vreme până la ceasul [cuvenit].

36 Şi regele va face după voia sa şi va fi cuprins de furie; şi va fi înălţat mai presus de orice zeu şi împotriva Dumnezeului dumnezeilor va grăi lucruri nemaipomenite şi-i va

Θ

34 Şi când vor slăbi, vor fi sprijiniţi cu ajutor puţin, şi li se vor adăuga mulţi cu viclenii.

35 Şi dintre cei care pricep unii vor slăbi, ca să fie lămuriţi în foc şi să fie aleşi şi să fie dezvăluiţi, până la vremea sfârşitului: căci mai [este] până la vremea [cuvenită].

36 Şi regele va face după voia sa şi va fi înălţat şi preamărit mai presus decât orice zeu şi va grăi lucruri fără de măsură şi va propăşi până ce se va împlini mânia: căci se apropie

---

11,34 „când vor fi sfărâmaţi, vor aduna ceva putere" (LXX), „când vor slăbi, vor fi sprijiniţi cu ajutor puţin" (Θ): iniţiată de Mattatias, revolta şi-a găsit repede sprijinitori în chiar fiii acestuia, hotărâţi să se opună edictului lui Antiochos, omorând chiar un oficial al acestuia (*cf.* 1Mac. 3,15-28). Totuşi, în opinia autorului (ce pare a face parte din cercurile pioase, probabil din gruparea hasizilor), acţiunea militară are un rol minor, pentru izbândă fiind esenţial doar ajutorul divin, care trebuie cerut în rugăciune. ♦ „li se vor alătura mulţi în cetate" (LXX), „li se vor adăuga mulţi cu viclenii" (Θ): la fel în TM. Cum se arată în 1Mac. 3,5.8, foarte mulţi dintre cei care aderaseră la mişcarea Macabeilor au dat repede înapoi. Autorul cărţii lui Daniel îi acuză pe aceşti dezertori că au aderat la revoltă numai pentru foloase personale. În realitate, mulţi s-au speriat de severitatea şi intransigenţa lui Iuda Macabeul în confruntările cu elenismul (*cf.* 1Mac. 7,24).

11,35 „vor slăbi" (Θ, mai aproape de TM, care are „vor cădea"): prin mâna persecutorului (*cf.* vv. 33-34). ♦ Textul LXX este mai concis, dar explicit, în vreme ce Theodotion menţionează încercarea/proba credinţei („să fie lămuriţi în foc"); Dumnezeu nu-i încearcă decât pe cei pe care îi consideră demni de El prin credinţa lor, precum Daniel, tovarăşii lui, Iov etc. TM foloseşte, pentru a desemna această purificare, trei verbe preluate din limbajul tehnic al topirii metalelor: „să fie lămuriţi, purificaţi şi albiţi".

11,36 „va fi... preamărit mai presus decât orice zeu" (Θ): Antiochos a fost cel dintâi care şi-a luat titlul de θεός. La toate nelegiuirile lui Antiochos se adaugă cea a propriei divinizări. Numai despre regele Babilonului se spune că îndrăznise aşa ceva (*cf.* Is. 13–14). Hipolit construieşte scenariul anticristologic: Antiochos este un model istoric al Anticristului eshatologic. ♦ „va grăi lucruri nemaipomenite" (LXX), „va grăi lucruri fără de măsură" (Θ): TM are „uimitoare" (*cf.* Dan. 7,8.11.25). ♦ „până ce se va împlini mânia": cu sensul „până ce mânia divină va atinge apogeul"; Antiochos va triumfa până ce îl va ajunge vremea pedepsei. TM are „până când cele hotărâte se vor împlini".

LXX

merge bine până ce se va împlini mânia, căci asupra lui vine împlinirea.

37 Şi la zeii părinţilor săi nu va lua seama, [nici] la dorirea femeii nu va lua aminte, căci se va semeţi în toate, şi i se vor supune neamuri puternice;

38 în lăcaşul lui îl va cinsti şi pe un dumnezeu pe care nu l-au cunoscut părinţii săi îl va cinsti cu aur şi argint şi piatră scumpă. Şi cu [lucruri] vrednice de dorit

39 ale cetăţilor va făptui şi va merge împotriva unei fortăreţe puternice; cu un dumnezeu străin, de-l va recunoaşte, va înmulţi slava şi va stăpâni până departe şi ţinutul îl va împărţi în dar.

Θ

de împlinire.

37 Şi de nici un zeu al părinţilor săi nu-i va păsa, nici de dorirea femeilor şi de nici un zeu nu-i va păsa, căci se va preamări mai presus de toţi;

38 şi pe zeul *maozin* îl va slăvi în lăcaşul lui şi pe un dumnezeu pe care nu l-au cunoscut părinţii lui îl va slăvi cu aur şi argint şi piatră scumpă şi cu [lucruri] vrednice de dorit.

39 Şi va făptui [în privinţa] cetăţilor de scăpare cu un dumnezeu străin şi [celor care îl vor recunoaşte le] va înmulţi slava şi pe mulţi îi va supune acestora şi va împărţi pământul în dar.

11,37 „zeu al părinţilor săi": urmaşii lui Seleukos I îl cinsteau în special pe Apollo; Antiochos însă a manifestat o devoţiune aparte faţă de Zeus Olimpianul, căruia i-a ridicat multe temple. ♦ „nu-i va păsa", *litt.* „nu va pricepe". ♦ „dorirea femeilor": probabil zeul Tammuz, Adonis al grecilor (*cf.* Iez. 8,14), care este numit τριπόθητος, „cel de trei ori dorit".

11,38 „un dumnezeu pe care nu l-au cunoscut părinţii săi" (LXX), „pe zeul *maozin*" (Θ): TM are *'Eloah mā'uzzīm*, „zeul cetăţilor/fortăreţelor", adică Zeus Olimpianul (*cf.* v. 36). ♦ „lăcaşul", *litt.* „locul". ♦ „îl va cinsti": textul grecesc are κινήσει, *litt.* „va mişca", ceea ce nu are sens; de aceea a fost propusă emendarea în τιμήσει, „va cinsti", ceea ce corespunde ca sens cu TM *y^ekhabbēdh* (*cf.* LEH, *s.u.* κινέω). ♦ „cu aur şi argint şi piatră scumpă şi cu [lucruri] vrednice de dorit": după mărturia lui Titus Livius (40,20), Antiochos a construit un templu măreţ pentru Iuppiter Capitolinul (= Zeus Olimpianul) în Antiochia.

11,39 „[în privinţa] cetăţilor de scăpare" (Θ): *cf.* *Septuaginta* 2, Iis. Nav. 20,2-9 şi notele *ad loc.* ♦ „cu un dumnezeu străin": acesta, devenit apărător al Ierusalimului, în concepţia păgânilor devine şi stăpânul lui, în locul lui *YHWH*. ♦ TM are „va umple de cinstire pe cei pe care-i va recunoaşte", cu referire la partizanii politicii sale (*cf.* v. 30). ♦ „pe mulţi îi va supune acestora": după 1Mac. 3,36, Antiochos l-a însărcinat pe Lysias să-i aşeze pe străini pe întregul teritoriu iudaic şi să împartă ţara între aceştia.

LXX

[40] Şi la ceasul sfârşitului se va lua în coarne cu el regele Egiptului, şi va fi cuprins de furie împotriva lui regele de la miazănoapte, cu care şi cai mulţi şi cu corăbii multe, şi va intra în ţara Egiptului
[41] şi se va porni împotriva ţării mele,

[42] şi în ţara Egiptului nu va scăpa [nimeni].

[43] Şi va stăpâni peste locul aurului şi peste locul argintului şi peste toată dorirea Egiptului; şi libienii şi etiopienii vor fi în gloata lui.

[44] Şi un zvon îl va tulbura dinspre răsărit şi miazănoapte, şi se va porni

Θ

[40] Şi la sfârşitul vremii se va lua în coarne cu regele de la miazăzi, dar regele de la miazănoapte va aduna împotriva lui care şi călăreţi şi corăbii multe, şi va intra în ţară şi [o] va sfărâma şi va trece peste ea.
[41] Şi va intra în ţara *sabi*, şi mulţi vor slăbi; şi aceştia vor scăpa din mâinile lui: Edomul şi Moabul şi fruntea fiilor lui Ammon.
[42] Şi-şi va întinde mâna asupra ţării, şi ţara Egiptului nu va fi spre izbăvire.
[43] Şi va domni peste tainiţele cu aur şi cu argint şi peste toate [lucrurile] vrednice de dorit din Egipt şi din Libia şi din Etiopia, din fortăreţele lor.
[44] Dar zvonuri şi temeri dinspre răsărit şi de la miazănoapte îl vor

---

11,40 TM are: „La vremea sfârşitului se va război cu el regele de la miazăzi şi se va năpusti împotriva lui regele de la miazănoapte cu care şi călăreţi şi corăbii multe şi va intra în ţinuturi şi le va copleşi şi va trece peste ele". ♦ „va fi cuprins de furie împotriva lui" (LXX), „va aduna împotriva lui..." (Θ): Antiochos, care de-acum se consideră mai presus de orice divinitate (*cf.* v. 36), nu-l aşteaptă pe atacator, ci se năpusteşte asupra lui, chiar pe teritoriul acestuia.

11,41 *sabi*: *cf.* nota la 11,16. ♦ „Edomul şi Moabul şi fruntea fiilor lui Ammon" (Θ): expresie frecventă pentru a indica popoarele vecine, vrăjmaşe ale poporului ales (*cf.* Am. 9,12; Ier. 25,20; 40,15; Iez. 9,8 etc.). Aceste popoare nu au fost în relaţii proaste cu Antiochos (*cf.* 2Mac. 4,26; 5,7; 1Mac. 4,61). De remarcat faptul că autorul, în această parte profetică, renunţând la procedeul criptogramic folosit în tablourile istorice din trecut, numeşte direct diferitele popoare, inclusiv egiptenii, libienii şi etiopienii.

11,42 „ţării": TM are „ţinuturilor".

11,43 „libienii şi etiopienii vor fi în gloata lui" (LXX), „din Libia şi din Etiopia, din fortăreţele lor" (Θ): TM are „libienii şi etiopienii în urma lui". Aceştia erau vecinii Egiptului, primii la vest, ceilalţi la sud.

11,44 „zvonuri şi temeri" (Θ): TM are doar „zvonuri". Ultimii ani din viaţă Antiochos şi i-a petrecut luptând în Armenia şi împotriva parţilor. ♦ „să-i dea pieirii" (Θ): gr. ἀναθεματίζω, ebr. *h̲āram*, „a distruge ca urmare a unei anateme" (*cf.* *Septuaginta* 1, nota la Deut. 7,26).

LXX

cu mânie puternică şi cu sabia, ca să nimicească şi să ucidă pe mulţi.

[45] Şi atunci îşi va pune cortul între mări şi muntele voinţei Celui sfânt; şi va veni ceasul sfârşitului său; şi nu va fi cine să-l ajute."

12 [1] „Şi în ceasul acela va veni Mihail,

Θ

tulbura, şi va veni cu mânie multă să-i nimicească şi să-i dea pieirii pe mulţi.
[45] Şi-şi va înfige cortul *ephadano* între mări, către muntele *sabi* cel sfânt; şi va ajunge până la [sfârşitul] sortit lui; şi nu va fi cine să-l scape."

12 [1] „Şi, în vremea aceea, se va ridica Mihail,

11,45 „(Cortul) *ephadano*" transliterează ebr. (*'āhǎley*) *'apadnō*, *litt.* „(corturile) palatului său" = „corturile regeşti". ♦ „între mări": adică de-a lungul coastei Mării Mediterane, ca în Jud. 5,17. ♦ „muntele *sabi*": în ebraică, „muntele sfintei Străluciri": este lanţul muntos unde se găseşte Ierusalimul, paralel cu coasta Mediteranei. *Cf.* şi nota la 11,16. ♦ „va veni ceasul sfârşitului său" (LXX): Polibiu (*cf.* 31,11) afirmă că Antiochos a murit în cetatea persă Tabae. Tradiţia spune că ar fi murit în timp ce asedia un templu pentru a-l jefui (*cf.* 1Mac. 6,1-16; 2Mac. 1,10-16; 9,2-5). Moartea acestuia intervine în toamna anului 164 î.H. ♦ Foarte probabil, textul din Daniel, combinat cu amintirea evenimentelor importante care au avut loc la Megiddo, localitate aflată pe drumul către ţărmul palestinian, trebuie să fi contribuit la crearea temei Armagedonului din Apoc. 16,16. Este evident caracterul pur imaginar al acestei ultime secţiuni din Dan. 11,40-45, care se plasează în perspectiva apocaliptică tradiţională. E cu putinţă, de altfel, ca sfârşitul tiranului să fi fost considerat o împlinire a cuvintelor din Is. 10,28-34, iar cele spuse acolo despre Senacherib (Is. 36–39) să fi exercitat o influenţă asupra lui Daniel. Lipsa de precizie asupra locului realizării profeţiei referitoare la moartea lui Antiochos constituie, cum a arătat Montgomery, o indicaţie preţioasă pentru stabilirea datei la care a fost compusă cartea lui Daniel, adică înaintea morţii lui Antiochos la Tabae, în Persia, în anul 164 î.H.

12 Primele patru versete ale acestui capitol se plasează în perspectiva profetică şi eshatologică din secţiunea precedentă (vv. 40-45), a cărei concluzie sunt.

12,1-3 În perspectiva sfârşitului persecutorului (*cf.* Dan. 11,40-45), izbăvirea nu este numai făgăduită, ci şi vestită efectiv şi clar. Nu se anunţă doar mântuirea de sub opresiunea persecutorului, ci şi instaurarea unei ere noi, luminoase, veşnice. Este renaşterea în glorie a celor care au suferit cu răbdare, dar şi condamnarea apostaţilor şi a trădătorilor. Structura ritmică a pericopei face şi mai solemnă vestirea mesajului.

12,1 „în ceasul/în vremea aceea": referire clară la moartea lui Antiochos (*cf.* Dan. 11,45). Despre rolul jucat de Mihail, vezi comentariul la 10,13. De semnalat titlul pe care acesta îl primeşte la Theodotion, de „cârmuitorul cel mare"; mai târziu, va fi numit arhanghel, dar nici Theodotion, nici LXX nu folosesc încă acest termen. Θ echivalează ebr. *śar* cu ἄρχων. ♦ „veghează asupra", *litt.* „stă asupra", ca în TM. ♦ „va fi vreme de

LXX

îngerul cel mare,
care veghează asupra fiilor poporului tău;
aceea [va fi] zi de strâmtorare, cum nu a [mai] fost de când s-au născut
până în ziua aceea;
şi în ziua aceea va fi înălţat tot poporul
care se va afla scris în carte.

2 Şi mulţi dintre cei ce dorm
pe întinsul pământului
se vor ridica,
unii spre viaţă veşnică,
iar alţii spre ocară,
şi alţii spre risipire şi ruşine veşnică.

Θ

cârmuitorul cel mare,
care veghează asupra fiilor poporului tău;
şi va fi vreme de strâmtorare, strâmtorare cum n-a [mai] fost de când
s-a născut neam pe pământ
până în vremea aceea;
şi, în vremea aceea, se va mântui poporul tău,
tot cel care se află scris în carte.

2 Şi mulţi dintre cei ce dorm
în ţărâna pământului
se vor trezi,
unii spre viaţă veşnică
şi alţii spre ocară şi ruşine veşnică.

---

strâmtorare" (Θ): formulă tipică pentru a exprima o mare nenorocire, mai ales în bătălia eshatologică (*cf.* Ier. 30,7 TM). Pare o referire la tulburările politice care au izbucnit în Iudeea după moartea lui Antiochos al IV-lea şi sub Ionatan (*cf.* 1Mac. 9,27). ♦ „se va mântui poporul tău" (Θ): LXX are „va fi înălţat tot poporul", în sensul că „îşi va redobândi libertatea"; mântuirea este lucrarea lui Dumnezeu prin Mihail. ♦ „scris în carte": *cf.* nota la 7,10. Imaginea, deja consacrată (*cf.* Is. 4,3; Mal. 3,16; Dan. 7,10), va apărea de mai multe ori şi în Apocalipsă (*cf.* Apoc. 3,5; 13,8; 17,8; 20,15).

12,2 Într-un context de mântuire eshatologică apare una dintre revelaţiile esenţiale de la sfârşitul VT şi care constituie o culme a profeţiei în cartea lui Daniel: e vorba de exprimarea fără echivoc a credinţei în învierea morţilor, urmată de răsplată sau pedeapsă veşnică. ♦ „mulţi": cum reiese şi din alte texte, se pare că şi aici sensul este de „mulţime". De multe ori, termenul „mulţi" este folosit pentru „toţi", aşa cum înţeleg şi Theodoret şi vechea exegeză ebraică (*cf. e.g.* Sutcliffe, 1946, p. 140). ♦ „se vor ridica" (LXX), „se vor trezi" (Θ): expresia, care apare ca metaforă a restaurării în Is. 26,19, indică aici certitudinea întoarcerii la viaţă, în contrast cu mentalitatea tradiţională că morţii nu se mai trezesc din somnul lor (*cf.* Iov 14,12; Ier. 51,39.57 TM). ♦ „viaţă veşnică": temă deja schiţată în Iov (*cf.* Iov 19,26-27), afirmată în 2Mac. 7,9-14.23.29.36; 12,43-46 şi dezvoltată pe larg în Înţ. 3. ♦ „ocară": TM are „mustrări". ♦ „ruşine veşnică": şi pentru cei răi, durata este fără limite temporale; în schimb, condiţia lor este infamia. ♦ Mulţimea aprofundărilor exegetice cu privire la învierea de apoi ar putea fi rezumată în următoarele concluzii: (1) Învierea vizată în v. 2 nu poate fi considerată o simplă metaforă pentru restabilirea politică a poporului ales; (2) Moartea este comparată

LXX

3 Şi cei care înţeleg se vor arăta
ca luminătorii cerului
şi cei care întăresc cuvintele mele,
precum stelele cerului în veacul veacului.

4 Iar tu, Daniele, acoperă poruncile şi pecetluieşte cartea până la vremea

Θ

3 Şi cei care înţeleg vor străluci
ca strălucirea tăriei [cerului]
şi dintre drepţii cei mulţi,
precum stelele în veci de veci.

4 Iar tu, Daniele, astupă cuvintele şi pecetluieşte cartea, până la vremea

---

cu somnul, imagine care apare şi în 2Mac. 12,45, In. 11,11. Astfel, învierea este descrisă de către autorul lui Daniel prin verbul „a se trezi"; (3) Cei înviaţi se împart în două grupuri: unii care sunt destinaţi vieţii veşnice, alţii destinaţi unui chin şi oprobriu veşnic (*cf.* Is. 66,24). Hipolit (56) comentează: cei morţi vor învia, unii recăpătându-şi sufletul în trupuri curate şi strălucitoare, „spre învierea vieţii" (In. 5,29), alţii spre învierea judecăţii, cu trupurile pregătite pentru pedeapsa veşnică. Vor învia pentru viaţă cei ce au crezut în viaţa adevărată şi sunt înscrişi în cartea vieţii, iar spre ocară vor învia cei ce sunt de partea lui Anticrist şi vor fi aruncaţi împreună cu el în pedeapsa veşnică. El îl citează pe Isaia (14,19-21).

12,3 „cei care înţeleg": sunt înţelepţii („cei care pricep") indicaţi în Dan. 11,33. Ei sunt cei care i-au învăţat pe cei credincioşi din Israel să se păstreze în dreptate, adică să rămână fideli Legii. ♦ „dintre (*litt.* de la) drepţii cei mulţi": TM are „cei care i-au îndreptat pe mulţi"; traducătorul grec va fi interpretat forma de participiu cauzativ *maṣdīqīm* ca un adjectiv substantivat („drepţi") precedat de prepoziţia *mi*, „de la". Titlul de „învăţătorii dreptăţii" (*cf.* şi Dan. 11,33) era folosit de gruparea de la Qumran. Vulgata traduce prin *qui ad iustitiam erudiunt multos*, „cei care îi învaţă pe mulţi dreptatea". Daniel 12,3 pare a fi una dintre cele mai vechi interpretări ale poemului Slujitorului suferind (*cf.* Is. 53,11). ♦ „precum stelele cerului" (LXX): expresie paralelă celei precedente („ca luminătorii cerului"). Imaginea va fi reluată în continuare de apocaliptica iudaică (*cf.* Enoh 39,7; 43; 104,2; Înţ. 3,7; Mt. 13,43). Hipolit (56) citează cuvintele Mântuitorului (Mt. 13,43): „Atunci drepţii vor străluci precum soarele în slava sa". ♦ „în veci de veci", *litt.* „în veci şi încă" – la fel în TM.

12,4 „acoperă poruncile" (LXX), „astupă cuvintele" (Θ): poruncă frecventă în profeţii (*cf.* Is. 8,16-18; Dan. 8,26-27; Apoc. 22,10). În acest fel se garantează adevărul conţinutului profeţiei înseşi, altfel de necrezut prin conţinutul ei şi prin epoca viitoare la care se referă, dar şi inviolabilitatea acestuia. ♦ „pecetluieşte cartea": referitor la această profeţie sau poate la toate viziunile (Dan. 7–11; *cf.* Dan. 7,1). ♦ „împlinirii": gr. συντέλεια, „împlinire", „sfârşit", „capăt". ♦ Sfârşitul versetului se deosebeşte fundamental în cele două variante greceşti: „până ce se vor sminti cei mulţi şi se va umple pământul de strâmbătate" (LXX), „până ce vor primi mulţi învăţătură şi va spori cunoaşterea" (Θ): ca de obicei, Theodotion e mai aproape de TM, care spune literal „mulţi vor alerga de colo-colo şi va spori cunoaşterea". Ieronim traduce prin *transibunt*, „vor trece/străbate",

LXX

împlinirii, până ce se vor sminti cei mulţi şi se va umple pământul de strâmbătate." –

5 „Şi eu, Daniel, am văzut şi, iată, alţi doi stăteau, unul de o parte a râului şi unul de cealaltă.

6 Şi i-am spus unuia, celui învăluit în [haină de] in, celui de deasupra: «Când [va fi] aşadar sfârşitul lucrurilor uimitoare despre care mi-ai vorbit şi curăţirea acestora?»

7 Şi l-am auzit pe cel învăluit în [haine de] in, care era deasupra apei

Θ

împlinirii, până ce vor primi mulţi învăţătură şi va spori cunoaşterea. "–

5 „Şi eu, Daniel, am văzut şi, iată, alţi doi stăteau, unul aici, pe un mal al râului, şi altul dincolo, pe celălalt mal al râului.

6 Şi i s-a spus bărbatului celui înveşmântat în *baddin*, care era deasupra apei râului: «Pe când sfârşitul lucrurilor uimitoare despre care ai vorbit?»

7 Şi l-am auzit pe bărbatul înveşmântat în *baddin*, care era deasupra

arătând că aceasta înseamnă „a parcurge", pentru că obişnuim să spunem „a parcurge o carte". Este posibil să se înţeleagă şi că vor fi învăţaţi prin cartea lui Daniel, care va fi citită, pagină cu pagină, când va fi deschisă, la vremea sfârşitului. Unii dau alt înţeles acestui pasaj, şi anume că, în pofida mesajului divin din această carte, mulţi vor continua să rătăcească în căutarea cuvântului lui Dumnezeu.

12,5 „alţi doi": îngeri, ca aceia văzuţi pe malurile Ulaiului (*cf.* Dan. 8,2 *sqq.*). Hipolit (57) identifică aceste două personaje cu Legea şi Profeţii. ♦ „pe un mal al râului": trebuie să fie vorba tot despre Tigru (*cf.* Dan. 10,4).

12,6 „i s-a spus", *litt.* „i-a spus", subiectul nefiind precizat, ca şi în TM. S-ar părea că acum dialogul se poartă între cele două personaje necunoscute şi omul îmbrăcat în in, ca în Dan. 8,13-16. ♦ *baddin*: *cf.* 10,5 şi nota. ♦ „uimitoare" (gr. θαυμάσια): cu sensul de „înfricoşătoare". Pentru Hipolit (57), cel de deasupra apei nu este altul decât cel despre care Dumnezeu va da mărturie la sfârşit, cel arătat poporului de către Ioan, cel ce poartă în jurul coapselor „călimara de scrib" (*cf.* Iez. 9,2-3), brâul de in şi tunica vârstată în multe culori, Hristos. Lui I se vor pune întrebări, pentru că Lui I s-a dat întreaga cârmuire şi putere (*cf.* Mt. 28,18) şi El poate spune când va judeca lumea şi când I se vor împlini cuvintele. ♦ „despre care ai vorbit": nu apare în TM.

12,7 „şi-a ridicat dreapta şi stânga spre cer": nu numai o singură mână, ca în cazul jurămintelor obişnuite (*cf.* Gen. 14,22; Ex. 6,8; Deut. 32,40 etc.), ci amândouă, semn al solemnităţii jurământului. ♦ „pe Cel Viu în veac" (Θ): mai explicit în LXX: „pe Dumnezeul cel viu în veac" (*cf.* Dan. 4,31; Deut. 32,40; Sir. 18,1). Jurământul pe „Cel Viu în veac" se regăseşte în Apoc. 10,6, într-un pasaj asemănător cu textul lui Theodotion: afirmare puternică a caracterului irevocabil al jurământului făcut. Hipolit

LXX

râului: «Până la vremea sfârşitului»; şi [el] şi-a ridicat dreapta şi stânga spre cer şi a jurat pe Dumnezeul cel viu în veac că [va fi] la vreme şi vremi şi o jumătate de vreme sfârşitul tăriei alungării poporului sfânt, şi se vor împlini toate acestea.

8 Iar eu am auzit şi nu am priceput cu privire la timpul cuvenit şi am zis: «Doamne, care[-i] dezlegarea acestui cuvânt, şi ale cui [sunt] parabolele acestea?»

9 Şi mi-a zis: «Fugi, Daniele, căci acoperite şi pecetluite [sunt] poruncile, până ce

10 vor fi încercaţi şi vor fi sfinţiţi mulţi, şi vor păcătui cei păcătoşi; şi

Θ

apei râului, şi [el] şi-a ridicat dreapta şi stânga spre cer şi a jurat pe Cel Viu în veac: «La vremea vremilor şi jumătate de vreme; când se va sfârşi risipirea tăriei poporului sfânt, se vor cunoaşte toate acestea.»

8 Eu am auzit, dar nu am înţeles şi am zis: «Doamne, care va fi sfârşitul acestora?»

9 Şi [el] a zis: «Până aici, Daniele, căci astupate şi pecetluite [sunt] cuvintele, până la vremea sfârşitului;

10 vor fi aleşi şi vor fi albiţi şi vor fi trecuţi prin foc mulţi, iar cei

(57) spune că acesta este Fiul care a jurat pentru Tatăl, afirmând ca Tatăl este „viu în veac". ♦ „vreme şi vremi şi o jumătate de vreme" (LXX), „la vremea vremilor şi jumătate de vreme" (Θ): exprimare cronologică identică celei din Dan. 7,27. După Hipolit (57), „vreme" înseamnă „an", „vremuri" înseamnă „doi ani", iar „o jumătate de vreme", „o jumătate de an": aşadar trei ani şi jumătate, cât va dura domnia Anticristului, înainte de a fi biruit de Iisus. ♦ „când se va sfârşi risipirea tăriei poporului sfânt" (Θ): „tăriei", *litt.* „mâinii"; TM are „sfărâmarea (în bucăţi) a mâinii...", pe care Θ l-a interpretat ca „împrăştiere", „risipire". Hipolit (58) vede în aceste cuvinte faptul că Domnul li S-a arătat, dar ei nu L-au recunoscut şi atunci au fost risipiţi în lumea întreagă, pentru ca Evanghelia Domnului să ajungă să fie vestită pretutindeni, când se va putea spune că vremurile s-au împlinit şi nu a mai rămas decât „o săptămână".

12,8 „am auzit, dar nu am înţeles" (Θ): Hipolit explică această afirmaţie prin cuvintele din 1Cor. 2, 9: „Ceea ce ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit şi la inima omului nu s-a suit, acestea le-a pregătit Dumnezeu pentru cei care Îl iubesc". ♦ „sfârşitul", *litt.* „sfârşiturile". Delcor (1971, p. 258) consideră că Theodotion a tradus bine textul ebraic, vorbind de τὰ ἔσχατα.

12,10 „mulţi": este mulţimea (*cf.* v. 1), preludiu la nemărginitul număr al celor mântuiţi, aşa cum apare în Apocalipsă (*cf.* Apoc. 22,11).

LXX

nu vor pricepe toţi cei păcătoşi, şi
cei care pricep vor lua aminte.

11 De când va fi dată la o parte
jertfa neîncetată şi se va pregăti să
se pună urâciunea pustiirii, o mie
două sute nouăzeci de zile.
12 Fericit cel ce va rămâne statornic
şi va ajunge până la o mie trei sute
treizeci şi cinci de zile!
13 Iar tu mergi de te odihneşte! Căci
încă mai sunt zile şi ceasuri până la

Θ

nelegiuiţi vor face nelegiuiri; şi nici
un nelegiuit nu va înţelege, dar cei
care cugetă vor înţelege.
11 Şi, de la vremea când va înceta
jertfa cea necontenită, şi va fi pusă
urâciunea pustiirii, o mie două sute
nouăzeci de zile.
12 Fericit cel care stăruie şi ajunge la
o mie trei sute treizeci şi cinci de
zile!
13 Iar tu du-te şi te odihneşte! Căci
încă [mai sunt] zile până la împlinirea

12,11 Acest verset creează dificultăţi în comparaţie cu versetele precedente. Într-adevăr, în vreme ce în vv. 8-9 se refuză răspunsul, acum se precizează intervalul de timp cât va dura încercarea. După unii este vorba de un adaos ulterior, prelungind durata încercării chiar după dispariţia lui Antiochos al IV-lea. După alţii, în schimb, acelaşi autor al cărţii lui Daniel ar fi adăugat aceste ultime versete într-o a doua etapă, sporind obscuritatea cu privire la durata chinului şi la venirea, mai îndepărtată, a timpului mântuirii şi al învierii. Totuşi, mesajul rămâne clar: chiar dacă sfârşitul încercării este ascuns ochilor oamenilor, mântuirea, împlinirea fericirii este sigură. ♦ „o mie două sute nouăzeci de zile": trei ani şi jumătate – *cf.* cele o mie două sute şaizeci de zile din Dan. 7,25; 9,27; cele o mie două sute nouăzeci de zile de aici sunt zilele scurse între aşezarea „urâciunii pustiirii" şi sfârşitul încercării.

12,12 „o mie trei sute treizeci şi cinci de zile": acest număr apare în apocrifa *Înălţarea lui Isaia* 4,12, pentru a desemna perioada în care va domni Anticristul. Diferenţa dintre acest număr de zile şi cel din versetul precedent ar putea indica aşteptarea dintre moartea lui Antiochos al IV-lea şi realizarea speranţelor cuprinse în vv. 1-3.

12,13 „du-te şi te odihneşte... până la împlinirea sfârşitului, şi te vei ridica": TM are „Iar tu, du-te către sfârşit şi te vei odihni şi te vei ridica", la fel ca în v. 9. ♦ „te vei odihni" (LXX), ca în TM: moartea este un somn (*cf.* v. 2), care poartă în el certitudinea trezirii. ♦ „te vei ridica" (gr. ἀναστάσῃ): spre viaţa veşnică (*cf.* v. 3); verbul este altul decât cel folosit în v. 2 (gr. ἐξεγείρομαι, „a se trezi"). Ziua Învierii Mântuitorului este împlinirea profeţiei şi chezăşia învierii morţilor (*cf.* 1Cor. 15). ♦ „moştenirea": răsplata pe care Daniel a meritat-o de la Dumnezeu, cum a apărut chiar de la începutul cărţii (*cf.* Dan. 1,8). Hipolit (60) vede la sfârşit cartea vieţii deschisă pentru cei vrednici de ea, purtând titlul în latină, greacă şi ebraică, pentru ca romanii, grecii şi evreii să ia din ea învăţătura, pentru ca în aşteptarea fericirii ce va să vină oamenii să creadă în ceea ce a fost scris în cartea vieţii şi vestit în lumea întreagă. El speră ca oamenii să se teamă de judecată şi

LXX

împlinirea sfârşitului, şi te vei odihni
şi te vei ridica spre slava ta, la
sfârşitul zilelor.»"

Θ

sfârşitului, şi te vei ridica pentru [a
primi] moştenirea ta, la sfârşitul
zilelor.»"

---

astfel să scape de pedeapsa veşnică, să nu adoarmă şi să nu cadă din înaltul vieţii veşnice. Numai Dumnezeu îi poate ţine treji asupra viitorului, îi poate reîntregi, mântui, ierta, păstra, păzi de orice ispită şi de orice chin, pentru a-i scăpa de judecata prin foc şi a-i înălţa în bucurie, până la venirea Mântuitorului.

BEL ȘI BALAURUL

Traducere, introducere şi note de FLORICA BECHET

Introducere la Bel şi balaurul

Acest adaos deuterocanonic al cărţii lui Daniel este compus din două episoade edificatoare, asemănătoare, chiar mai mult decât episodul Suzanei, cu cele din prima parte a cărţii (Dan. 1; 3; 4–6). Într-adevăr, primul episod povesteşte cum Daniel, omul de încredere al regelui pers Cyrus, demascând înşelăciunile preoţilor din templul lui Bel din Babilon, i-a demonstrat regelui că unicul Dumnezeu adevărat este Dumnezeul evreilor (vv. 1-22). În al doilea episod, eroul, aruncat în groapa leilor, pentru că a omorât balaurul venerat drept zeu de babilonieni, este salvat de Dumnezeu, care îi trimite hrană prin profetul Avacum şi îl păstrează nevătămat; regele ajunge astfel să proclame că Dumnezeul evreilor este singurul Dumnezeu adevărat (vv. 23-42). Deşi eficiente pentru a pune în lumină adevărul religiei poporului evreu în contrast cu falsitatea idolatriei, din punct de vedere literar şi religios cele două episoade nu au încărcătura dramatică şi spirituală a naraţiunilor înrudite din cartea lui Daniel.

I. Problema textului original

Bel şi balaurul există numai în cele două versiuni greceşti, care prezintă numeroase deosebiri între ele. Un studiu amănunţit al acestora a dus la concluzia că este vorba de redactări independente.

Bel şi balaurul nu apare în nici unul dintre exemplarele cărţii lui Daniel găsite la Marea Moartă, nu este parafrazat şi nici nu se face vreo aluzie la el în lucrările lui Flavius Iosephus. Mai mult, atât Origen, cât şi Ieronim spun, *expressis uerbis*, că, în vremea lor, nu exista nici un text ebraic al acestor poveşti. Aşa stând lucrurile, singura dovadă a existenţei unui original semitic pentru Bel şi balaurul ar putea fi de natură internă, deşi nimeni nu poate garanta că semitismele nu constituie o trăsătură stilistică a limbii greceşti în care s-a redactat fragmentul[1]. Traducătorul (sau mai degrabă

1. Există totuşi un text aramaic al poveştii balaurului (nu şi a lui Bel), pe care Ierahmeel l-a încorporat în cronicile sale adăugate la traducerea ebraică a lui Bel şi balaurul

autorul poveştii în greacă) va fi copiat „ticurile" semitice ale altor traduceri din LXX: ebraisme precum καὶ ἐγένετο (*cf.* vv. 14,18 şi 28 Θ; vv. 15 şi 33 LXX); predominarea versetelor care încep cu καί + un verb la un timp trecut (douăzeci şi opt din cele patruzeci şi două de versete din Θ); o preferinţă pentru καί la început de frază (folosit de opt ori în fiecare dintre cele două texte, cum ar fi în vv. 14 Θ şi 27) şi folosit cu toate nuanţele semantice pe care le are ebr. *wa*, „şi"; expresii nefireşti în greacă (de exemplu, οὐδὲ εἷς, „nici un", din v. 18, sau „în avântul duhului său" din v. 36).

Ar mai trebui adăugate două lucruri. Ambele versiuni greceşti ale povestirii Bel şi balaurul sunt scrise într-un stil literar atât de simplu, încât e posibil (dar nu cert) ca ele să fie traduceri ale unui prototip semitic. Alt argument îl constituie faptul că nu există deosebiri vizibile între greaca din părţile deuterocanonice şi cea folosită în textul canonic al cărţii lui Daniel; se poate presupune deci că traducătorul grec al lui Daniel va fi găsit în textul semitic pe care l-a folosit şi aceste adaosuri[2]. Dar este imposibil de spus dacă Bel şi balaurul a fost scris la origine în ebraică (cum presupun Brüll, Davies, Oesterley şi Torrey), în aramaică (Gaster, Ball, Marshall, Toy, Daubney şi Zimmermann), sau dacă dreptatea este de partea lui Origen şi Ieronim, care consideră acest text un adaos scris direct în greacă. Până când nu se va descoperi un manuscris vechi semitic, sunt greu de contrazis opiniile celor doi Părinţi ai Bisericii.

II. Originea povestirilor

Fragmentul Bel şi balaurul este, din punct de vedere tipologic, asemănător cu Dan. 1–6. Cele două grupuri de povestiri au următoarele elemente comune: 1) eroul este, cu o singură excepţie, Daniel; 2) cel mai important personaj cu care eroul are de-a face în fiecare povestire este regele care domneşte în acel moment; 3) pentru fidelitatea faţă de cerinţele religiei sale, eroul se află mereu într-o situaţie periculoasă; 4) credinţa eroului se vede

atribuită lui Iosippon, dar este vorba de atestări medievale, asupra vechimii cărora cercetătorii nu s-au putut pronunţa (*cf.* http://www.jewishencyclopedia.com, art. „Bel and the Dragon").

2. Acest argument poate fi însă foarte bine folosit şi în sprijinul tezei tradiţionale, a redactării fragmentului în greacă. Nu există nici un decalaj stilistic între cele două blocuri narative tocmai pentru că autorul lui Bel şi balaurul a imitat stilemele din cartea lui Daniel, altfel spus, i-a folosit ebraismele ca pe un „dat natural".

răsplătită de Dumnezeu, care Îşi dovedeşte în felul acesta puterea şi fidelitatea faţă de cei care se încred în El; 5) vrăjmaşii eroului primesc pedeapsa cuvenită; 6) la sfârşitul fiecărei povestiri regele înţelege că Dumnezeul eroului este adevăratul Dumnezeu.

Savanţii datează redactarea finală a cărţii lui Daniel aproximativ în jurul anilor 167-163 î.H., iar povestirile din cap. 1–6, în secolul al III-lea î.H., socotindu-le ca având, iniţial, o circulaţie separată şi independentă încă din perioada persă.

Este evident că şi povestea lui Bel a fost, la origine, independentă de ceea ce o precedă (indiferent dacă o preceda Dan. 12, ca în Θ, sau Suzana, ca în LXX şi Vulgata), deoarece, în v. 2 din LXX, autorul găseşte necesar să-l prezinte integral pe Daniel cititorilor săi, ca şi cum aceştia n-ar fi auzit de el. Cât priveşte forma actuală a textului Bel şi balaurul, în afara faptului că cele două povestiri îşi corespund ca temă, legătura dintre ele este atestată în v. 23 din LXX, unde apare formularea „în acelaşi loc" (cu referire la Babilon), şi în v. 28, unde se regăseşte o scurtă referire la incidentul cu Bel. Exegeţii sunt de acord astăzi că povestirile din Bel şi balaurul şi cele din Dan. 1–6 nu intenţionează să aibă un caracter istoric, chiar dacă vor fi pornit de la elemente reale. Există discrepanţe verificabile: astfel, în v. 22 se spune că Daniel este responsabil de nimicirea lui Bel şi a templului său, pe când Herodot, Strabon şi Arrian afirmă, toţi trei, că regele pers Xerxes I este cel care poartă responsabilitatea pentru acest act. Contrar v. 1 din Θ, Cyrus persul nu i-a urmat lui Astyages, iar plasarea profetului Avacum în vremea lui Cyrus reprezintă un anacronism. Nici Ieronim nu credea în canonicitatea fragmentului, deoarece, în Prefaţa la *Comentariul Cărţii lui Daniel*, el se referă la poveştile din Bel şi balaurul ca la nişte istorioare (*fabulae*)[3].

Una dintre teoriile moderne referitoare la originea acestor povestiri (Brüll şi Ball) susţine că acestea sunt naraţiuni iudaice, reprezentând anecdote populare sau preoţeşti inspirate de câteva versete din capitolul 51

3. Trebuie precizat că Ieronim se înscrie într-o tradiţie exegetică deja venerabilă (Origen, Eusebiu), care socotea Bel şi balaurul un adaos necanonic la cartea lui Daniel (Origen îl marcase, în Hexapla, cu un *obelos*, considerând-ul un „plus"). Dar nu numai atât: Porfir, filozoful păgân cu care polemizează Ieronim în *Comentariul* său, încerca să anuleze canonicitatea întregii cărţi a lui Daniel, plecând de la observaţia că Bel şi balaurul e o „fabulă": aşadar, spunea el, de vreme ce o parte nu valorează nimic, înseamnă că nici întregul nu poate fi valabil. Ieronim preferă să sacrifice partea, Bel şi balaurul, pentru a salva întregul (cartea lui Daniel).

din Ieremia (vv. 34-35 şi 44). Este evidentă elaborarea şi înfrumuseţarea midraşică, proces care a continuat în perioada postbiblică. Astfel, detaliul din v. 27 (cocoloaşele de smoală, seu şi păr cu care Daniel omoară balaurul) devine în *B'reşith Rabbah* un amestec făcut cu gheare ascuţite, la Iosephus ben Gorion (Iosippon), piepteni cu dinţi de oţel, în *Cronicile lui Ierahmeel*, ţepuşe de fier, iar în Talmudul palestinian, *Nedarim* 37*d*, şarpele a fost hrănit cu piei de cămilă umplute cu cărbuni încinşi. Elaborarea midraşică atât a textelor biblice, cât şi a unora necanonice este un proces continuu şi legitim inclusiv în cazul lui Bel şi balaurul.

O a doua teorie, care s-a bucurat de mare popularitate la începutul secolului trecut, susţine că Bel şi balaurul reprezintă o versiune „iudaizată", demitizată a celebrului poem *Enuma Eliş*, despre lupta dintre Marduk, divinitatea tutelară a Babilonului, şi Tiamat, zeiţa primordială a mării. Vechii evrei cunoşteau acest mit cosmogonic sau o versiune siro-palestiniană a lui, dat fiind că în Vechiul Testament există reminiscenţe ale unei înfruntări primordiale dintre Dumnezeu şi un monstru malefic, numit în felurite chipuri: Rahab (Iov 9,13; 26,12; Ps. 88,10), Leviathan (Ps. 73,14; Is. 27,1), Yam (Iov 7,12).

O altă teorie, avansată de Wolfgang M.W. Roth (1975, pp. 21-47), susţine că specia literară cunoscută sub numele de „parodia idolului", creată de evreii babilonieni în perioada exilului, suferă o istoricizare în Bel şi balaurul; această poveste a fost scrisă pentru a combate riscul sincretismului cu idolatria şi, mai ales, cu zoolatria la evreii egipteni din secolul I î.H. (unde exista o lungă tradiţie a venerării şerpilor). Roth consideră Bel şi balaurul o scriere redactată direct în greacă, nu o traducere din aramaică sau din ebraică.

Cât priveşte episodul cu Avacum, acesta este cu siguranţă un adaos târziu, fapt demonstrat, între altele, de existenţa, în cadrul lui, a unei mult mai mari concordanţe între LXX şi Θ decât în rest.

III. Locul şi data compunerii

Terminus a quo pentru Bel şi balaurul este acelaşi ca pentru cartea canonică a lui Daniel, secolul al III-lea î.H. E greu de presupus că ar fi vorba de elaborări haggadice la Ier. 51,34-35.44, datând din perioada persă.

De vreme ce Bel şi balaurul nu făcea parte din cartea canonică a lui Daniel, este posibil ca povestirile să fi căpătat forma sub care sunt cunoscute acum şi să fi fost adăugate textului semitic al lui Daniel la câteva zeci de ani după 163 î.H., data aproximativă a textului canonic. *Terminus ad quem* pentru Bel şi balaurul este sfârşitul secolului al II-lea sau începutul secolului I î.H., aceasta fiind data presupusă pentru traducerea lui Daniel în greacă.

Cât priveşte locul în care a fost compus Bel şi balaurul, în trecut s-a invocat fiecare areal major ebraic: Babilon (Bissell, Oesterley), Egipt (Fritzsche), Palestina (Brüll, Davies). În urma descoperirilor de la Qumran, a fost socotită mai probabilă o provenienţă palestiniană.

IV. Canonicitatea

Dacă Bel şi balaurul făcea parte din ceea ce acum se numeşte cartea lui Daniel, se pune întrebarea de ce nu a fost inclus în canonul ebraic stabilit de Conciliul de la Iamnia (cca 90 d.H.). Un răspuns ar putea fi că Bel şi balaurul va fi fost adăugat cărţii lui Daniel la o dată ulterioară. Numai că nu există nici o deosebire între traducerea greacă a cărţii canonice a lui Daniel şi traducerea adăugirilor, iar traducerea greacă a cărţii lui Daniel este unanim recunoscută ca datând de la începutul secolului I î.H.

Cel mai probabil răspuns ar fi că Bel şi balaurul este o adăugire pre-Iamnia la versiunea palestiniană a lui Daniel, plasată acolo unde se află şi acum, dar conciliul va fi preferat un text mai vechi şi deci mai respectat al cărţii lui Daniel.

O altă întrebare ar fi de ce s-au adăugat poveştile despre Bel şi balaur la cartea lui Daniel. Cyrus H. Gordon (1953, pp. 72 *sqq*.) sugerează că aranjamentul lingvistic ebraică-aramaică-ebraică din cartea canonică a lui Daniel reprezintă un efort conştient al autorului său de a urma o convenţie literară de mult stabilită, schema A-B-A, care se regăseşte, de exemplu, în Codul lui Hammurabi (1728-1686 î.H.), unde prologul şi epilogul sunt scrise într-un stil semipoetic, în timp ce cuprinsul codului este în proză. Aceeaşi schemă A-B-A se găseşte în cartea lui Iov, unde prologul şi epilogul sunt în proză, iar dialogul (dezbaterea) este poezie. În cazul adaosului la Daniel, Moore (1977, p. 126) sugerează că autorul târziu a vrut să facă o amplificare a tiparului, astfel încât Daniel să aibă un prolog şi un epilog constând din povestiri edificatoare.

Bel şi balaurul era socotit scriere canonică de către evreii din Alexandria şi apoi de creştini. Părinţii Bisericii nu-l menţionează separat în lista cărţilor canonice, ci ca pe o parte a cărţii lui Daniel. Este citat de Irineu al Lyonului,

în *Adversus Haereses*, IV,2 şi IV, 26,3, de Clement Alexandrinul în *Stromata*, 1,21, de Tertulian în *De idolatria*, XVIII, de Ciprian în *Ad Fortunatum*, II. Totdeauna a fost folosit textul lui Theodotion (Θ), niciodată LXX.

V. Ideile religioase din Bel şi balaurul

Ideile religioase din povestea lui Bel sunt sintetizate în două afirmaţii ale lui Daniel: „Nu-i cinstesc pe idolii făcuţi de mână de om" (v. 5) şi „acesta pe dinăuntru este lut, iar pe dinafară aramă" (v. 7). Aceste expresii ale credinţei monoteiste a lui Daniel erau esenţiale pentru el, de vreme ce îşi riscă viaţa pentru a le susţine. Aceleaşi idei religioase sunt exprimate de Daniel şi în povestea balaurului: „Domnului Dumnezeului meu mă voi închina, căci El este Dumnezeul cel Viu, dar tu, rege, dă-mi îngăduinţă, şi voi omorî balaurul fără sabie şi fără ciomag" (v. 25). Povestea balaurului are două trăsături suplimentare: 1) regele însuşi sfârşeşte prin a recunoaşte existenţa unui singur Dumnezeu (v. 41); 2) Dumnezeu răsplăteşte credinţa lui Daniel scăpându-l din groapa leilor.

VI. Alte traduceri

Cu excepţia versiunii siro-hexaplare, ce urmează îndeaproape textul LXX, toate versiunile antice se bazează pe Θ. Între acestea se numără: *Peshitta* (siriacă), cu adăugiri la vv. 6 („Bel este viu"), 14 („şi cu pecetea lui Daniel") şi 16 („şi ei au mers acolo"). Vulgata urmează foarte îndeaproape Θ, dar ataşează la v. 42 o doxologie asemănătoare celei din Dan. 6,26-27. *Vetus Latina*, fragmentară, versiunea etiopiană şi cea bohairică nu aduc nimic în plus pentru înţelegerea textului. Traducerea arabă este literală şi destul de târzie (secolul al IX-lea).

Florica Bechet

Bel şi balaurul

LXX	Θ
Din profeţia lui Avacum, fiul lui Iisus din tribul lui Levi. [1]	1 Şi regele Astyages s-a adăugat la părinţii săi, iar Cyrus persul a luat împărăţia lui.
2 Era un preot, un om pe nume Daniel, fiul lui Abal, sfetnic de taină al regelui Babilonului.	2 Şi era Daniel sfetnicul de taină al regelui şi cel mai de seamă dintre toţi prietenii lui.

---

1 „Din profeţia lui Avacum, fiul lui Iisus din tribul lui Levi": această trimitere la profetul Avacum nu există decât în LXX, lipsind la Theodotion. Probabil că este vorba de profetul cu acelaşi nume, deşi această identificare a fost contestată, din următoarele motive: nu se cunoaşte nici numele, nici tribul profetului Avacum; acesta e dificil de plasat cu certitudine în timp, deşi o foarte târzie dată preexilică pare a fi cea mai potrivită. Această notiţă introductivă nu afirmă explicit că Avacum a scris *Bel şi balaurul*. Fraza de început din textul lui Theodotion stabileşte o plasare în timp asemănătoare celor relatate în cartea lui Daniel. ♦ „regele Astyages": este ultimul rege med, învins de Cyrus în 550 î.H., după spusele lui Herodot (I,130). ♦ „Cyrus persul": *cf.* Dan. 1,21; 10,3: Cyrus cel Mare (550-530 î.H.), întemeietorul dinastiei Ahemenizilor şi a imperiului pers. În Biblie, Cyrus este amintit drept cuceritor al Babilonului în 539 î.H., după care, prin edictul din 538 î.H., le îngăduie evreilor să se întoarcă în Ierusalim şi să-şi reconstruiască templul. ♦ „a luat împărăţia lui": în realitate, o ocupase înainte de moartea acestuia; Cyrus nu a moştenit regatul bunicului său, ci l-a luat cu forţa de la Astyages (*cf.* Herodot I,130), chiar dacă unii istorici mai vechi încă mai menţin informaţia că regele Cyrus a fost urmaşul lui Astyages. F. Zimmermann consideră verbul grec folosit aici (παρέλαβε) drept un aramaism, care ar traduce aram. *qabbēl*, „a urmat", ca în Dan. 6,1 şi 7,18.

2 „Daniel": *cf.* nota la Dan. 1,6. ♦ „sfetnicul de taină": gr. συμβιώτης, *litt.* „tovarăş de viaţă", desemnează în context funcţia cea mai importantă pe lângă rege; pentru demnităţile înalte la care a fost ridicat Daniel, *cf.* şi Dan. 1,19-21; 2,48; 6,4, dar cu referire la imperiul babilonian. Astfel, după părerea lui Carey Moore (1977, p. 132), povestea lui

LXX

3 Şi era un idol, Bel, pe care îl cinsteau babilonienii; se risipeau pentru el, în fiecare zi, douăsprezece *artabe* de lamură de făină şi patru oi şi şase măsuri de untdelemn.
4 Şi regele îl cinstea; şi se ducea regele în fiecare zi şi i se închina. Însă Daniel se ruga Domnului.

Θ

3 Şi babilonienii aveau un idol, pe nume Bel; şi se cheltuiau pentru el, în fiecare zi, douăsprezece *artabe* de lamură de făină şi patruzeci de oi şi şase măsuri de vin.
4 Şi regele îl cinstea şi se ducea în fiecare zi să i se închine. Daniel însă I se închina Dumnezeului său.

Bel se plasează corect la sfârşitul cărţii lui Daniel, adică la sfârşitul unei lungi cariere în intimitatea regilor. În LXX, Daniel este „preot", „fiul lui Abal, sfetnic de taină al regelui Babilonului". Faptul că Daniel este prezentat ca un personaj nou, necunoscut cititorilor, ar putea arăta că povestea lui Bel era, la origine, independentă de cartea canonică a lui Daniel. Mai mult: Daniel din cartea canonică e prezentat ca făcând parte din tribul lui Iuda (*cf.* Dan. 1,6), nu din cel preoţesc al lui Levi; a existat însă un preot postexilic cu numele Daniel, care apare în Ezdra 8,2 TM (= 2Ezd. 8,2 LXX) şi Neemia 10,6 TM. Ieronim (*Prefaţa la Daniel*) spune că tatăl lui Daniel era Abda, în timp ce Epifanie (*Adversus Haereses* 55,3) spune că era Sabaan. Cât priveşte calitatea de preot, A. Blundau (1897, p. 192) crede că termenul grec ἱερεύς ar fi o traducere eronată a ebr. *kōhēn* care, deşi de obicei înseamnă „preot", poate să desemneze şi un înalt demnitar laic, ca în 2Rg. 8,18. ♦ „prietenii lui" (Θ): expresia îi desemnează pe curteni.

3 „un idol": Herodot (I,183) vorbeşte de o statuie uriaşă antropomorfă aflată într-un templu, în vremea lui Cyrus, statuie distrusă de Xerxes, fiul lui Darius, care l-a omorât şi pe preotul acestei divinităţi. ♦ „Bel": akkad. *belu*, „stăpân", unul dintre numele lui Marduk (sau Merodakh, cum era numit de evrei, divinitatea protectoare a Babilonului) (*cf.* Is. 46,1; Ier. 50,2 TM; 51,44 TM; Bar. 6,40). Marduk era socotit, până în zilele lui Hammurabi (1728-1686 î.H.), creatorul universului. ♦ *artabă*: măsură persă de capacitate (*cf.* Herodot I,192) folosită apoi în lumea elenistică, echivalentul a circa 56 de litri; mai apare în LXX la Is. 5,10, traducând ebr. *ḥomer*. ♦ „lamură de făină": gr. σεμίδαλις – făina cea mai fină; aceasta se aducea ca jertfă. ♦ „şase măsuri": gr. μετρητής, măsură ateniană pentru lichide = cca 39 litri; termenul este folosit în LXX pentru a echivala două măsuri ebraice de capacitate diferită: *sᵉ'āh*

4 „regele îl cinstea": Cyrus a acceptat şi zeii popoarelor cucerite. Atenţia deosebită acordată de Cyrus lui Marduk este atestată de documentele vremii. O inscripţie babiloniană

LXX

5 Şi i-a zis regele lui Daniel: „De ce nu i te închini lui Bel?" Şi a zis Daniel către rege: „Eu nu mă închin nimănui decât Domnului Dumnezeu, care a zidit cerul şi pământul şi are stăpânire peste toate trupurile."
6 Iar regele i-a zis: „Atunci acesta nu este dumnezeu? Nu vezi câte se cheltuiesc pentru el în fiecare zi?"
7 Şi i-a zis Daniel: „Câtuşi de puţin; să nu te înşele nimeni! Căci acesta pe dinăuntru este de lut, iar pe dinafară, de aramă; îţi jur pe Dumnezeul dumnezeilor că acesta n-a mâncat nimic niciodată."
8 Atunci, mâniindu-se, regele i-a chemat pe mai-marii templului şi le-a zis: „Arătaţi-l pe cel care mănâncă

Θ

5 Şi i-a zis regele: „De ce nu i te închini lui Bel?" Iar acesta i-a zis: „Pentru că nu-i cinstesc pe idolii făcuţi de mână de om, ci pe Dumnezeul cel Viu, cel care a zidit cerul şi pământul şi are stăpânire peste toate trupurile."
6 Şi i-a zis regele: „Tu socoteşti că Bel nu este dumnezeu viu? Oare nu vezi câte mănâncă şi bea în fiecare zi?"
7 Şi i-a zis Daniel râzând: „Nu te amăgi, rege! Căci acesta pe dinăuntru este lut, iar pe dinafară aramă, şi n-a mâncat, nici n-a băut vreodată."
8 Atunci, mâniindu-se, regele i-a chemat pe preoţii acestuia şi le-a zis: „Dacă nu-mi spuneţi cine [este]

---

pe un cilindru de argilă pomeneşte de restaurarea cultului unor zei, precum şi de alte fapte bune făcute de Cyrus cu binecuvântarea lui Marduk, „marele Stăpân" (*cf. e.g.* „Israël et les nations d'après les textes du Proche-Orient ancien, présentés par Jacques Briend", *Suppl. Cahiers Évangile*, 69, 1989, pp. 98-99). Biblia spune despre Cyrus că, inspirat de „Domnul Dumnezeul cerului", i-a lăsat pe evrei să se întoarcă la Ierusalim şi să reconstruiască templul (*cf.* 2Par. 36,22-23; 2Ezd. 1,1-3).

5 „făcuţi de mână de om": doar la Θ, care este mai explicit; acest aspect al polemicii antiidolatrice, despre originea idolilor, s-a întărit în perioada exilului şi după exil (*cf.* Is. 44,9-19; Ier. 2,20; 10,3-4; Epistola lui Ieremia 7-8; Deut. 4,16-18; Înţ. 13-15; Ps. 114,4; 134,15). ♦ „are stăpânire peste toate trupurile": gr. σάρξ (*litt.* „carne") echivalează, în limbaj biblic, ebr. *baśar*, care se referă la orice fiinţă vie văzută sub aspectul materialităţii ei.

6 Polemica se continuă. Idolatrii, care în general nu asistau la sacrificiile oferite divinităţilor lor de către preoţi, erau convinşi că ofrandele credincioşilor reprezentau hrana divinităţii. La evrei, rostul aducerii de jertfe şi prinoase este spiritualizat (*e.g.* „mireasmă de bună mirosire" – Num. 28,2), iar profeţii afirmă explicit că Dumnezeu nu le voieşte decât ca expresie a unei atitudini interioare (*cf.* Is. 1,11-17; 66,1-3 etc.; Ps. 49,8-13).

LXX

cele pregătite pentru Bel! Iar de nu, veţi muri [voi], sau Daniel, care spune că acestea nu sunt mâncate de el.” Iar ei i-au zis: „Bel însuşi este cel care le mănâncă.”
9 Însă Daniel a zis către rege: „Aşa să fie! Dacă nu voi arăta că nu Bel este cel care le mănâncă, voi muri, [eu] şi toţi cei [ce sunt] cu mine.” Iar Bel avea şaptezeci de preoţi, pe lângă femei şi copii.
10 L-au dus pe rege la templul idolului.
11 Şi au fost puse bucatele în faţa regelui şi a lui Daniel, şi a fost adus vinul amestecat şi i-a fost pus lui Bel. Şi Daniel a zis: „Tu însuţi, rege, vezi că acestea se află [aici]; aşadar, pecetluieşte tu încuietorile templului, după ce a fost încuiat.”

Θ

cel care înghite această cheltuială, veţi muri; însă dacă veţi arăta că Bel le mănâncă, va muri Daniel, pentru că a hulit împotriva lui Bel.”
9 Şi i-a zis Daniel regelui: „Să fie după cuvântul tău!” Şi erau şaptezeci de preoţi ai lui Bel, în afară de femei şi copii.
10 Şi s-a dus regele împreună cu Daniel la casa lui Bel.
11 Şi au zis preoţii lui Bel: „Iată, noi ieşim afară, iar tu, rege, pune bucatele şi pune şi vinul, după ce l-ai amestecat, şi încuie uşa şi pecetluieşte[-o] cu inelul tău; şi, când vei veni dimineaţă, dacă nu le vei găsi pe toate mâncate de Bel, să murim [noi], sau [de nu,] Daniel, care spune minciuni împotriva noastră.”

9 Daniel consimte să fie omorât dacă preoţii izbutesc să demonstreze că Bel mănâncă, aşa cum Ilie, în faţa poporului, acceptase provocarea profeţilor lui Baal, sigur de credinţa sa (*cf.* 3Rg. 18,20-24). ♦ „şaptezeci”: numărul este dat pentru a se arăta cât erau de numeroşi cei care trăiau pe spezele publice (*cf.* vv. 3.11).

10-12 Propunerea făcută de preoţi regelui, deşi avea în întregime aerul unei provocări, în realitate este şireată ticluire pentru a-l înşela pe suveran şi pentru a susţine cultul idolului. Stratagema nu e nouă, iar istoria idolatriei cunoaşte şi altele, asemănătoare cu aceasta. A se vedea, de exemplu, Aristofan, *Plutos* III,2. LXX prescurtează v. 10. ♦ Theodotion pare mai aproape de substratul ebraic, folosind semitismul „casa lui Bel”.

11 LXX are o inconsecvenţă, întrucât mai înainte vorbise de untdelemn (*cf.* v. 3), iar aici vorbeşte de vin, care putea fi consumat chiar în templu. Amestecarea vinului ar putea indica obişnuita diluare a acestuia cu apă, dar şi adăugarea de condimente (*cf.* Cântarea Cântărilor 8,2).

LXX

[12]

13 Vorba i-a plăcut regelui.

14 Iar Daniel a poruncit ca, după ce i-a scos pe toţi din templu, cei din jurul lui, să presare tot templul cu cenuşă, fără să ştie nimeni în afară de el. Apoi a poruncit să se pecetluiască templul cu inelul regelui şi cu inelele unora dintre preoţii de vază. Şi a fost aşa.
15-17 Şi a fost [aşa:] a doua zi au venit la faţa locului; dar preoţii lui Bel, intrând pe uşiţa tainică, mâncaseră toate cele puse pentru Bel şi băuseră vinul. Şi Daniel a zis: „Vedeţi, o, preoţi, dacă peceţile voastre sunt neatinse; iar tu, o, rege, cercetează ca nu cumva să se fi întâmplat ceva potrivnic [voinţei] tale.” Şi au aflat pecetea cum fusese, şi au îndepărtat pecetea.

Θ

12 Lor însă puţin le păsa, căci făcuseră sub masă o intrare ascunsă şi pe ea pătrundeau mereu şi le luau.
13 Şi a fost [aşa:] când au ieşit aceia, regele i-a pus dinainte lui Bel bucatele.
14 Şi le-a dat poruncă Daniel slujitorilor săi şi au adus cenuşă şi au presărat tot templul [fiind] de faţă numai regele; şi, ieşind, au încuiat uşa şi au pecetluit-o cu inelul regelui, şi au plecat.
15 Însă preoţii au venit noaptea, după obiceiul lor, şi femeile şi copiii lor, şi au mâncat şi au băut
totul. 16 Şi s-a sculat regele dis-de-
-dimineaţă şi Daniel împreună cu
el. 17 Şi a zis regele: „Sunt întregi
peceţile, Daniele?” Iar acesta a zis: „Întregi, o, rege.”

12 Formularea explicită apare numai la Theodotion, în LXX ideea rămânând implicită în îndemnul adresat regelui de a pecetlui templul după ce a fost zăvorât. Existenţa unei intrări secrete, cunoscută numai de preoţii unui templu, este un motiv frecvent în înfruntările dintre laici şi preoţime în diferite religii antice.

14 Textul LXX oferă o măsură de securitate în plus: alături de pecetea regelui este pusă şi pecetea unora dintre preoţi, la fel cum este pecetluită piatra de pe groapa leilor, unde este aruncat Daniel (Dan. 6,18), cu pecetea regelui şi cu cele ale dregătorilor săi. LXX prezintă o inadvertenţă, deoarece, deşi iniţial se puseseră pe zăvoare atât pecetea regelui, cât şi cele ale preoţilor, la deschiderea uşilor se vorbeşte de o singură pecete (vv. 15-17).

LXX

[18] Şi, deschizând uşile, au văzut că toate cele puse acolo fuseseră mâncate, iar mesele [erau] goale; şi s-a bucurat regele şi a zis către Daniel: „Mare este Bel, şi nu este în el vicleşug."

[19] A râs cu poftă Daniel şi i-a zis regelui: „Vezi aici vicleşugul preoţilor!" Şi a zis Daniel: „O, rege, urmele acestea ale cui sunt?"

[20] Regele a zis: „Ale unor bărbaţi şi femei şi copii."

[21] Şi s-a dus în casa în care locuiau preoţii, şi a găsit bucatele lui Bel şi vinul; şi Daniel i-a arătat regelui uşiţele tainice prin care pătrundeau preoţii de mâncau cele puse pentru Bel.

[22] Şi regele i-a scos din templul lui Bel şi i-a dat pe mâna lui Daniel; şi cheltuiala pentru acesta i-a dat-o lui Daniel, iar pe Bel l-a nimicit.

[23] Şi era un balaur în acelaşi loc, pe care îl cinsteau babilonienii.

Θ

[18] Şi a fost [aşa:] o dată ce s-au deschis uşile, privind regele către masă, a strigat cu glas mare: „Mare eşti, o, Bel, şi nu este în tine nici un vicleşug."

[19] Şi a râs Daniel şi l-a ţinut pe rege să nu intre înăuntru şi a zis: „Acum uită-te la pardoseală şi dă-ţi seama ale cui sunt urmele acestea!"

[20] Regele a zis: „Văd urme de bărbaţi şi de femei şi de copii."

[21] Şi, înfuriindu-se regele atunci, i-a adunat pe preoţi şi pe femeile şi pe copiii lor, şi [ei] i-au arătat uşile ascunse prin care pătrundeau şi mâncau cele de pe masă.

[22] Şi regele i-a omorât şi l-a dat pe Bel în seama lui Daniel, care l-a nimicit, pe el şi templul lui.

[23] Şi era un balaur mare, pe care îl cinsteau babilonienii.

18 „Mare este Bel" (LXX), „Mare eşti, o, Bel" (Θ): eficienţa literară mai mare a textului lui Theodotion rezultă şi din faptul că aici regele vorbeşte *către* Bel, nu *despre* Bel.

19 „l-a ţinut pe rege să nu intre înăuntru" (numai în Θ): Theodotion este, ca de obicei, mai narativ şi mai explicit; Daniel face acest gest pentru a-l împiedica pe rege să-i distrugă stratagema.

22 „l-a nimicit, pe el şi templul lui" (Θ): la fel ca Ilie (*cf.* 3Rg. 18,40), Iehu/Iu (*cf.* 4Rg. 10,18-27), sau pe vremea reformei lui Ezekias (*cf.* 4Rg. 18,24), în conformitate cu prescripţia mozaică (*cf.* Num. 33,52). După autorii greci, Xerxes I (486-465 î.H.) a distrus Esagila, marele templu al lui Bel de la Babilon (*cf.* Strabo XVI,1,5 şi Arrian, *Expediţia lui Alexandru* VII, 17).

23 „un balaur": deşi gr. δράκων trimite mai degrabă la monstrul mitologic al haosului primordial (*cf.* Iov 4,10; 7,12; Ps. 73,13), aici trebuie să ne gândim mai degrabă la un

LXX

[24] Regele i-a zis lui Daniel: „Nu cumva vei spune că şi acesta este de aramă? Iată, trăieşte şi mănâncă şi bea; închină-te lui!"

[25] Şi a zis Daniel: „O, rege, dă-mi îngăduinţa, şi-l voi ucide pe balaur fără fier şi fără ciomag."

[26] Regele a încuviinţat şi i-a zis: „Ţi-am dat-o."

[27] Şi, luând Daniel treizeci de mine de smoală şi grăsime şi păr, le-a fiert laolaltă şi a făcut un cocoloş şi l-a aruncat în gura balaurului; şi [acesta], mâncând[u-l], a crăpat. Şi [Daniel] i l-a arătat regelui, zicând: „Oare nu acestea le cinstiţi, o, rege?"

[28] Şi toţi cei din ţară s-au supărat pe Daniel şi au zis: „S-a făcut iudeu

Θ

[24] Regele i-a zis lui Daniel: „Nu poţi zice că acesta nu este dumnezeu viu; închină-te, aşadar, lui!"

[25] Şi a zis Daniel: „Domnului Dumnezeului meu mă voi închina, căci El este Dumnezeul cel Viu; dar tu, rege, dă-mi îngăduinţă, şi voi omorî balaurul fără sabie şi fără ciomag."

[26] Şi a zis regele: „Îţi dau."

[27] Şi a luat Daniel smoală şi grăsime şi păr, şi le-a fiert laolaltă, şi a făcut cocoloaşe şi le-a aruncat în gura balaurului; şi balaurul, mâncând[u-le], a crăpat. Şi [Daniel] a zis: „Iată la ce vă închinaţi!"

[28] Şi a fost [aşa:] când au auzit, babilonienii s-au înfuriat tare şi s-au

şarpe de dimensiuni gigantice (*cf.* Ex. 7,9-11), chiar dacă termenul grecesc pentru „şarpe" este ὄφις. El nu este descris, aşa cum nu este descris nici Bel, în prima povestire.

24 „regele": din context pare să fie vorba tot despre Cyrus.

25 „Domnului Dumnezeului meu mă voi închina": *cf.* Ex. 20,3; Deut. 6,13. ♦ „fără fier/sabie şi fără ciomag": sunt cuvinte care le evocă pe cele ale lui David către Goliat: „Tu vii împotriva mea cu sabie, cu suliţă şi cu scut, iar eu vin spre tine în numele Domnului Sabaoth, Dumnezeul oştirii lui Israel" (1Rg. 17,45). Totuşi, în cazul lui Daniel, se scoate în evidenţă mai degrabă faptul că el îşi va folosi isteţimea pentru a-şi atinge scopul şi a depăşi provocarea.

27 „Iată la ce vă închinaţi!", *litt.* „iată închinăciunile/cinstirile voastre", ironie acidă la adresa idolatrilor.

28 „S-a făcut iudeu regele": după ceea ce s-a întâmplat cu Bel (*cf.* v. 22), regele Cyrus pare deja convertit la iudaism, aşa cum îl va arăta sfârşitul povestirii (*cf.* v. 42) şi cum apare Nabucodonosor în episoadele din prima parte a cărţii lui Daniel. O asemenea afirmaţie poate avea un îndepărtat punct de plecare în istoria regelui Nabonides, care intrase în conflict cu preoţimea babiloniană pentru că îl preferase pe zeul lunii, Sin, din Harran; de aceea Cyrus a putut cuceri Babilonul fără dificultate, fiind aclamat ca trimisul lui Marduk, aşa cum rezultă din Cilindrul lui Cyrus.

LXX

regele; l-a nimicit pe Bel şi pe balaur l-a omorât."

[29]

30 Şi, văzând regele că s-a supărat mulţimea din ţară pe el, i-a chemat pe sfetnicii săi de taină şi a zis: „Îl dau pe Daniel spre pieire!"

31-32 Era o groapă în care erau hrăniţi şapte lei, cărora li se dădeau cei ce uneltеau împotriva regelui, şi li se aruncau în fiecare zi trupurile a doi osândiţi la moarte. Şi mulţimile l-au aruncat pe Daniel în acea groapă, ca să fie sfârtecat şi să nu aibă parte de mormânt. Şi a stat în groapă Daniel şase zile.

33 Şi în ziua a şasea a fost aşa: Avacum avea pâini fărâmiţate într-o

Θ

întors împotriva regelui şi au zis: „S-a făcut iudeu regele; pe Bel l-a dat jos şi pe balaur l-a omorât şi pe preoţi i-a măcelărit."

29 Şi, ducându-se la rege, au zis: „Dă-ni-l pe Daniel! Că de nu, te vom omorî pe tine şi casa ta."

30 Şi a văzut regele că-l strâng tare cu uşa, şi, neavând încotro, li l-a dat pe Daniel.

31 Iar aceştia l-au aruncat în groapa leilor, şi a stat acolo şase zile.
32 Se aflau în groapă şapte lei, şi li se dădeau pe zi două trupuri şi două oi; atunci însă nu li s-au dat, ca să-l mănânce pe Daniel.

33 Iar profetul Avacum era în Iudeea, şi el fiersese o fiertură şi

30 „îl strâng tare cu uşa... neavând încotro": spre deosebire de LXX, Theodotion insistă asupra constrângerii la care este supus regele; şi Darius a tergiversat timp de o zi înainte de a ceda cererii funcţionarilor invidioşi (*cf.* Dan. 6,15).

31 „în groapa leilor": *cf.* Dan. 6,17. Deşi leul, cel mai mare şi mai de temut carnivor din Orientul Apropiat, a avut o lungă istorie în arta şi literatura mesopotamiană şi palestiniană, acesta a căpătat foarte rar semnificaţii religioase, întâlnindu-se în special în literatura apocaliptică (*cf.* Iez. 1,10; Dan. 7,1-4; Apoc. 4,7; 9,8.17).

33-39 Este partea cea mai stranie a poveştii. Polemica antiidolatrică lasă loc temei mântuirii de către Dumnezeu a celor credincioşi Lui, ca în Dan. 3 şi 6. Povestea pare să se inspire din Iez. 8,3, unde o mână îl apucă de păr pe profet şi el este dus de Duhul Domnului, din Babilon la Ierusalim. Dar modelul narativ pare apropiat şi de episodul în care Ilie primeşte în mod miraculos pâine şi apă (*cf.* 3Rg. 19,8-18), iar în final este răpit în cer de un car de foc (*cf.* 4Rg. 2,1-18). Şi în literatura iudaică şi creştină nonbiblică se întâlnesc episoade de acest gen.

LXX

strachină, în fiertură, şi o stacană de vin amestecat şi pornea la câmp, către secerători.

34 Şi îngerul Domnului a grăit către Avacum, zicând: „Acestea ţi le spune Domnul Dumnezeu: «Prânzul pe care-l ai du-i-l lui Daniel la groapa leilor în Babilon.»"

35 Şi a zis Avacum: „Doamne Dumnezeule, nu am văzut Babilonul şi groapa nu ştiu unde este."

36 Atunci îngerul Domnului, apucându-l pe Avacum de părul capului, l-a pus deasupra gropii din Babilon.

37 Şi a zis Avacum către Daniel: „Scoală-te de mănâncă prânzul pe care ţi l-a trimis Domnul Dumnezeu!"

38 Şi a zis Daniel: „[Cu adevărat] Şi-a adus aminte de mine Domnul Dumnezeu, care nu i-a părăsit pe cei care-L iubesc!"

Θ

fărâmiţase pâini într-o strachină şi se pornea la câmp să [o] ducă secerătorilor.

34 Şi îngerul Domnului i-a zis lui Avacum: „Du prânzul pe care-l ai la Babilon, lui Daniel, la groapa leilor."

35 Şi a zis Avacum: „Doamne, Babilonul nu l-am văzut şi groapa n-o cunosc."

36 Atunci îngerul Domnului l-a apucat de creştet şi, ţinându-l de părul capului, l-a pus în Babilon deasupra gropii, în avântul duhului său.

37 Şi a strigat Avacum, zicând: „Daniele, Daniele, ia prânzul pe care ţi l-a trimis Dumnezeu!"

38 Şi a zis Daniel: „[Cu adevărat] Ţi-ai adus aminte de mine, Dumnezeule, şi nu i-ai părăsit pe cei care Te iubesc!"

33 „Avacum": gr. Αμβακουμ (Habaqūq în TM) a trăit pe la sfârşitul secolului al VII-lea î.H. Nu se cunoaşte motivul pentru care numele lui a intrat în această poveste. Poate avea o legătură cu rugăciunea lui de laudă (*cf.* Av. 3) către Dumnezeu mântuitorul, care străbate întinderi uriaşe pentru a le veni în ajutor fiilor săi aflaţi în primejdie.

35 „Babilonul nu l-am văzut": în vremea lui Avacum, pe scena politică se află încă asirienii (*cf.* Av. 1,5-11; 2,6-20).

36 „în avântul duhului său": se poate înţelege fie că e vorba de suflarea vântului care îl ia pe sus pe profet, fie de râvna profetului, fie de lucrarea minunată a Duhului lui Dumnezeu (de fapt sensurile nu se exclud, căci realitatea fizică o sugerează pe cea spirituală).

38 „Ţi-ai adus aminte de mine" (*cf.* Dan. 6,23): expresia este caracteristică rugăciunilor de implorare, pentru a indica efectul încrederii în Dumnezeu (*cf.* Ps. 9,13; 135,23 etc.). ♦ „nu i-ai părăsit pe cei care Te iubesc!": altă expresie din rugăciunile de implorare (*cf.* Ps. 9,11; 26,9-10 etc.).

LXX

39 Şi a mâncat Daniel; iar îngerul Domnului l-a aşezat pe Avacum de unde îl luase chiar în ziua aceea. Iar Domnul Dumnezeu şi-a adus aminte de Daniel.
40 A ieşit regele după acestea, jelindu-l pe Daniel, şi, aplecându-se peste groapă, îl vede şezând [acolo].

41 Şi, strigând, regele a zis: „Mare este Domnul Dumnezeu, şi nu este altul afară de El!"
42 Şi regele l-a scos pe Daniel din groapă, iar pe cei care-i voiseră pieirea i-a aruncat în groapă în locul lui Daniel; şi au fost sfârtecaţi.

Θ

39 Şi, ridicându-se, Daniel a mâncat; iar îngerul lui Dumnezeu l-a pus pe Avacum de îndată la locul lui.

40 Regele a mers, în cea de-a şaptea zi, să-l jelească pe Daniel; şi s-a dus la groapă şi a privit înăuntru, şi iată, Daniel şedea [acolo].
41 Şi, strigând cu glas mare, a zis: „Mare eşti, Doamne Dumnezeul lui Daniel, şi nu este altul afară de Tine!"
42 Şi l-a tras sus, iar pe cei care-i voiseră pieirea i-a aruncat în groapă; şi au fost sfârtecaţi pe dată în faţa lui.

40-42 Epilogul este identic ca tematică celui din Dan. 6,28-32.
41 „strigând cu glas mare": în semn de bucurie şi, mai ales, ca expresie a credinţei în Dumnezeul lui Daniel (*cf.* Dan. 13,24.42.60).

INDICE DE NUME PROPRII

Indice de nume proprii*

A

B

* Între paranteze sunt trecute numele sau termenii corespondenți în TM.

BIBLIOGRAFIE

I. Sigle şi abrevieri bibliografice

AB	*The Anchor Bible*, New York, 1964-.
AI	Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae*
ANET	*Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*
BA	*La Bible d'Alexandrie*, Paris, 1986-.
BJ	*La Bible de Jérusalem*, Paris, 1986, 1988.
Ep.	*Epistulae*
LEH	Lust, J., Eynickel, E., Hauspie, K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Deutsche Bibelgeselschaft, Stuttgart (ed. I: vol. 1, 1992; vol. 2, 1996), 2003.
LSJ	Liddell, H.G., Scott, R., Stuart Jones, H., *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
LXX	Septuaginta (ed. Alfred Rahlfs)
LXX-A	*Codex Alexandrinus* (A)
LXX-B	*Codex Vaticanus* (B)
LXX-S	*Codex Sinaiticus* (S)
LXX-L	LXX *recensio Luciani*
LXX-O	LXX *recensio Origenis*
NETS	Pietersma, A., Wright, B.G., *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
NRSV	*New Revised Standard Version*, Cambridge, 1993.
NT	Noul Testament
PG	*Patrologia greacă* (ed. J.-P. Migne)
PL	*Patrologia latină* (ed. J.-P. Migne)
Q	Manuscrisele de la Qumran
RSV	*The Holy Bible, Revised Standard Version, An Ecumenical Edition*, 1973.
SC	*Sources chrétiennes*
Serm.	*Sermones*
TM	Textul Masoretic
TOB	*Traduction œcuménique de la Bible. Ancien Testament*, Paris, 1983.
VL	*Vetus Latina*
VT	Vechiul Testament
Vulg.	Vulgata – *Biblia sacra iuxta Vulgatam uersionem*, Stuttgart, 1983.

II. Bibliografie generală*

Ediții și traduceri

Biblia, adică Dumnezeeasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă, tipărită în zilele majestății sale Carol I, ediția Sfântului Sinod, București, 1914.

Biblia de la Blaj (1795), ediție jubiliară, Roma, 2000.

Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.

Brenton, L., *The Septuagint Version of the Old Testament and Apocrypha, Greek and English*, Londra, 1851 (retipărită în 1980).

Brunello, A., *La Bibbia secondo la versione dei Settanta*, I-II, Roma, 1960.

Harl, M., Dorival, G., Munnich, O. (eds.), *La Bible d'Alexandrie*, Paris, 1986-.

Monumenta Linguae Dacoromanorum, Biblia 1688, vol. I-VI, Iași, 1988-.

Mortari, L. (ed.), *La Bibbia dei LXX*, Roma, 1999.

Rahlfs, A. (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, 1935.

Septuaginta 1. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași, 2004.

Septuaginta 2. Iisus Nave, Judecătorii, Ruth, 1-4 Regi, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași, 2004.

Septuaginta 3. 1-2 Paralipomene, 1-2 Ezdra, Ester, Iudit, Tobit, 1-4 Macabei, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași, 2005.

Septuaginta 4/I. Psalmii, Odele, Proverbele, Ecleziastul, Cântarea Cântărilor, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași, 2006.

Septuaginta 4/II. Iov, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Psalmii lui Solomon, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași, 2007.

Swete, H.B. (ed.), *The Old Testament in Greek According to the Septuagint*, I-III, Cambridge, 1887-1894.

Wevers, J.W. (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, Göttingen, 1974.

* Bibliografia cvasicompletă despre Septuaginta este conținută în două volume: pentru studiile publicate până în 1969 – S.P. Brock, C.T. Fritsch, S. Jellicoe, *A classified Bibliography of the Septuagint*, Brill, Leiden, 1973; pentru studiile publicate din 1970 până în 1993 – C. Dogniez, *Bibliography of the Septuagint / Bibliographie de la Septante (1970-1993)*, Brill, Leiden, 1995. Bibliografia prezentată în acest volum este sintetică și orientativă.

Volume și articole

Aejmelaeus, A., *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays*, Kok, Kampen, 1993.

Amphoux, C.B., Margain, J., *Les premières traductions de la Bible*, Éditions du Zèbre, Lausanne, 1996.

Barr, J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford University Press, Londra, 1961.

Barthélemy, D., *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg – Éditions universitaires, Göttingen – Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

Bădiliță, C., Bădiliță, S., „Septuaginta sau Biblia de la Alexandria", *Altarul Banatului*, 1-3, 1999, pp. 100-135.

Bădiliță, C., „Septuaginta în limba română", *România literară*, 10-11, 2004.

Benoit, P., „La Septante est-elle inspirée?", în *Exégèse et Théologie I*, Paris, 1951, pp. 13-28.

Benoit, P., „L'inspiration des Septante d'après les Pères", în *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Aubier, Paris, 1963-1964, pp. 169-187.

Bogaert, P.-M., „Les études sur la Septante. Bilan et perspectives", *Revue de Théologie de Louvain*, 16, 1985, pp. 174-200.

Botte, B., Bogaert, P.-M., „Septante et versions grecques", în *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. 12, col. 536-692, 1993.

Bouhot, J.-P., „Le Pentateuque chez les Pères", în *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. 7, col. 687-708, 1966.

Broșteanu, Monica, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*, Polirom, Iași, 2005.

Carbone, S.P., Rizzi, G., *Le Scritture ai tempi di Gesù. Introduzione alla LXX e alle antiche versioni aramaiche*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1992.

Cimosa, M., *Guida allo studio della Bibbia greca (LXX)*, Società biblica britannica & forestiera, Roma, 1995.

Colceriu, Șt., „O nouă traducere a Bibliei", *Origini. Caiete silvane*, 3-4, 2003, pp. 68-70.

Conybeare, F.C., George Stock, St., *Grammar of Septuagint Greek*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1995.

Daniel, S., *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Klincksieck, Paris, 1966.

Devreesse, R., *Anciens commentateurs grecs du Pentateuque*, Roma, 1959.

Fernández, Marcos N., *La Septuaginta en la investigación contemporánea*, CSIC, Madrid, 1985.

Fernández, Marcos N., *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, CSIC, Madrid, 1998^2.

Field, F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, I-II, Oxonii, 1875 (reed. Hildesheim, 1964).

Galbiati, E.R., „La versione dei LXX: influsso sui Padri e sulla liturgia greca e latina", în *Annali di Scienze Religiose*, I, 1996, pp. 57-70.

Harl, M., *La langue de Japhet, quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Cerf, Paris, 1992.

Harl, M., Dorival, G., Munnich, O., *La Bible grecque des Septante, du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf, Paris, 1994[2].

Hatch, E., Redpath, H.A., *A Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament (Including Apocryphal Books)*, Graz (ed. I: Oxford, 1897), 1975.

Hengel, M., *Judaism and Hellenism*, Londra, 1974.

Hengel, M., *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon*, T&T Clark, Edinburgh, New York, 2001.

Jellicoe, S. (ed.), *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions and Interpretation*, Ktav, New York, 1974.

Kraus, W., Wooden, R.G. (eds.), *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, Brill, Leiden, 2006.

Le Déaut, R., *La nuit pascale*, Pontifical Biblical Institute, Roma, 1975.

Le Déaut, R., „La Septante, un Targum?", în R. Kuntzmann, J. Schlosser (eds.), *Études sur le judaïsme hellénistique*, Cerf, Paris, 1984, pp. 147-195.

Lee, J.A.L., *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*, Scholars Press, Chico, 1983.

Lust, Johan, Eynikel, Erik, Hauspie, Katrin (eds.), *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Deutsche Bibelgeselschaft, Stuttgart (ed. I: vol. 1, 1992; vol. 2, 1996), 2003[2].

Martone, C., „I LXX e le attestazioni testuali ebraiche di Qumran", în *Annali di Scienze Religiose*, II, 1997, pp. 159-174.

Méléze-Modrzejewski, J., „La Septante comme *nomos*. Comment la Torah est devenue une loi civique pour les Juifs d'Egypte?", în *Annali di Scienze Religiose*, II, 1997, pp. 143-158.

Méléze-Modrzejewski, J., *Les Juifs d'Égypte de Ramses II à Hadrien*, PUF, Paris, 1997.

Morrish, G., *A Concordance of the Septuagint*, Grand Rapids, Michigan (ed. I: 1887), 1987.

Mortari, L., *Il Salterio della tradizione*, Gribaudi, Torino, 1983.

Oden, Thomas C. (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture, „Old Testament"*, vol. I-III, InterVarsity, Downers Grover, 2001, 2002.

Olofsson, S., *The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1990.

Orlinsky, H.M., „I LXX: punto d'arrivo e di partenza per diversi ambiti di ricerca", în *Annali di storia dell'esegesi*, I, 1996, pp. 17-31.

Peters, Francis E., *Termenii filozofiei greceşti*, trad. Drăgan Stoianovici, Humanitas, Bucureşti, 1993.

Pietersma, A., Cox, C., *De Septuaginta. Studies in Honour of John William Wevers on His Sixty-Fifth Birthday*, Benben Publications, Mississauga, Ontario, 1984.

Rahlfs, A., *Septuaginta-Studien*, Göttingen, 1904, 1911.

Rose, A., „L'influence des Septante sur la tradition chrétienne" (I-II), *Questions liturgiques et paroissiales*, 44, 1965, pp. 192-211, 284-301.

Simon, M., „La Bible dans les premières controverses entre Juifs et Chrétiens", în Cl. Mondésert (ed.), *Bible de tous les temps*, I. *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris, 1984, pp. 107-125.

Swete, H.B., Ottley, R.R., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge University Press; Cambridge, 1900 (reed. Ktav, New York, 1968).

Tabachovitz, D., *Die Septuaginta und das Neue Testament*, Gleerup, Lund, 1956.

Tov, E., „Some Thoughts on a Lexicon of the LXX", în *Bulletin of the IOSCS IX*, 1976, pp. 14-46.

Tov, E., *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Simor, Ierusalim, 1981.

Tov, E., *A Classified Bibliography of Lexical and Grammatical Studies on the Language of the Septuagint and its Revisions*, Ierusalim, 1982.

Trebolle Barrera, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, 1993.

Taylor, B., *The Analytical Lexicon to the Septuagint*, Zondervan, Grand Rapids, 1994.

Vian, G.M., „Le versioni greche della Scrittura nella polemica fra giudei e cristiani", în *Annali di storia dell'esegesi*, I, 1996, pp. 39-54.

Walters, P., *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

III. Bibliografie la Iezechiel

***, *Oxford Bible Commentary*, 2001.

***, *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, Nashville, 1991.

***, *Traduction œcuménique de la Bible. Ancien Testament*, Paris, 1989.

Anchor Bible: *Ezekiel 1-20*. A New Translation with Introduction and Commentary by Moshe Greenberg, Doubleday & Company, Garden City, New York, 1983.

Anchor Bible: *Ezekiel 21-37*. A New Translation with Introduction and Commentary by Moshe Greenberg. Doubleday & Company, Garden City, New York, 1997.

Biblia sau Sfânta Scriptură, text revizuit de Ioan Gagiu, Teodor M. Popescu şi Dumitru Radu, Bucureşti, 1968.

Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediţie jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta, redactată şi adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2002.

Akroyd, Peter R., *Exile and Restauration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC* (Old Testament Library), SCM Press, Londra, 1968, cap. VII: The Book of Ezekiel, pp. 103-117.

Alter, Robert, Kermode, Frank (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1987.

Andrew, Maurice E., *Responsability and Restoration. The Course of the Book of Ezekiel*, University of Otago Press, Dunedin (Noua Zeelandă), 1985.

Bădiliţă, Cristian, *Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri şi comentarii*, Polirom, Iaşi, 2002.

Bădiliţă, Cristian, *Metamorfozele Anticristului la Părinţii Bisericii*, trad. de Teodora Ioniţă, Polirom, Iaşi, 2006.
Begg, Christopher T., „The Non-mention of Ezekiel in Deuteronomistic History, the Book of Jeremiah and the Chronistic History", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 340-343.
Biggs, Charles R., *The Book of Ezekiel* („Epworth Commentaries"), Epwoorth Press, Londra, 1996.
Blenkinsopp, Joseph, *Une histoire de la prophétie en Israël. Depuis le temps de l'installation en Canaan jusqu'à la période hellénistique*, trad. din engl. de Maurice Desjardins, Cerf, Paris, 1993.
Block, Daniel I., *The Book of Ezekiel*, 2 vol., Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1997, 1998.
Boadt, Lawrence, *Ezekiel's Oracles against Egypt. A Literary and Philological Study of Ezekiel 29-32*, Biblical Institute Press, Roma, 1980.
Boadt, Lawrence, „Rhetorical Strategies in Ezekiel's Oracles of Judgment", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 182-200.
Bocian, Martin, Kratu, Ursula, Lens, Iris, *Dicţionar enciclopedic de personaje biblice*, tard. Gabriela Danţiş, Herta Spuhn, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1996.
Bodi, Daniel, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra* (Orbis Biblicus et Orientalis, 104), Universitätsverlag, Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg – Göttingen, 1991.
Bogaert, Pierre-Maurice, „Le témoignage de la *Vetus Latina* dans l'étude de la tradition des Septante Ezéchiel et Daniel dans le Papyrus 967", *Biblica*, 59 (1978), pp. 384-395.
Bogaert, Pierre-Maurice, „Les deux rédaction conservées (LXX et TM) d'Ézéchiel 7", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 21-47.
Bouché-Leclercq, A., *Istoria divinaţiei în Antichitate. I. Introducere. Divinaţia elenică (Metode)*, trad. de Cristina Dinescu şi Raluca Popescu, Symposion, Bucureşti, 1999.
Brenton, Lancelot C.L., *The Septuagint Bible* (on line), „Jezekiel".
Broşteanu, Monica, *Numele lui Dumnezeu în Coran şi în Biblie*, Polirom, Iaşi, 2005.
Brownlee, William H., *Ezekiel 1-19* (Word Biblical Commentary), Word Books, Waco, Texas, 1986.
Carley, Keith W., *Ezekiel Among the Prophets* (Studies in Biblical Theology, 2nd Series 31), Allenson-Breckinridge Books, Naperville, 1974.
Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 2 vol., Klincksieck, Paris, 1980.
Childs, Brevard S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Augsburg Fortress Publishers, Philadelphia, 1979, pp. 357-360.

Clemens, Ronald E., „The Chronology of Redaction in Ezekiel 1-24", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 283-294.
Corral, Martin Alonso, *Ezekiel's Oracles against Tyre. Historical Reality and Motivations* (Biblica et Orientalia, Sacra scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata, 46), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2002.
Davies, Graham, „An Archaeological Commentary on Ezekiel 13", în Michael D. Coogan, J. Cheryl Exum, Lawrence E. Stager (eds.), *Scripture and Other Artifacts. Essais on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky), 1994 (452 pp.), pp. 108-125.
Dijkstra, Meindert, „The Glosses in Ezekiel Reconsidered. Aspects of Textual Transmission in Ezekiel 10", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 55-77.
Douglas, J.D. (coord.), *Dicţionar biblic*, trad. Liviu Pup, John Tipei, Editura „Cartea creştină", Oradea, 1995.
Duguid, Iain M., *Ezekiel & the Leaders of Israel*, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1994.
Eichrodt, Walther, *Ezekiel. A Commentary* (Old Testament Library), trad. din germ. în engl. de Cosslett Quin (*Der Prophet Hesekiel*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1965-1966), SCM Press LTD, Londra, 1986[4] (ed. I engl. 1970).
Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, 1995.
Ellison, H.L., *Ezekiel. The Man and His Message*, The Paternoster Press, Londra, 1956.
Goshen-Gottstein, Moshe H.; Shemaryahu, Talmon (ed.), associate editor Galen Marquis, *The Book of Ezekiel*, The Hebrew University Magnes Press, The Hebrew University Bible, Ierusalim, 2004: Introduction (XI-XLVIII), Appendix (XLIX-LXI).
Gosse, Bernard, *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse. De la rédaction sacerdotale du livre d'Isaïe à la contestation de la Sagesse*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1997.
Gosse, Bernard, „Le Livre d'Ezéchiel et Ex. 6,2-8 dans le cadre du Pentateuch", *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion*, Heft 104, München, 2000, pp. 20-25.
Gosse, Bernard, „Le rédaction du Livre d'Ézéchiel en rapport avec celles du Livre d'Isaïe", *Transeuphratène*, 26, Gabalda, Paris, 2003, pp. 33-45.
Gosse, Bernard, „Le prophète Jérémie selon le psautier et selon le livre d'Ézéchiel", *Revue Biblique*, 112, Gabalda, Paris, 2005, pp. 511-520.
Greenberg, Moshe, „What are Valid Criteria for Determining Inauthentic Matter in Ezekiel?", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 123-135.
Grégoire le Grand, *Homélies sur Ézéchiel*, texte latin; introduction, traduction et notes par Charles Morel; vol. 1 (c. I), Cerf, Paris, 1986; vol. 1 (c. II), Cerf, Paris, 1990 (Sources Chrétiennes, 327; 360).

Halperin, David, J., *Seeking Ezekiel. Text and Psychology*, Pennsylvania State University, Pennsylvania, 1993.

Hengstenberg, E.W., *The Prophecies of the Prophet Ezekiel Elucidated*, trad. din germ. în engl. de A.C. Murphy, J.G. Murphy, T&T Clark, Edinburgh, 1869.

Hermas, *Le Pasteur*, introduction, texte critique, traduction et notes par Robert Joly, Cerf, Paris, 1997 (ed. I: 1958) (Sources Chrétiennes, 53 bis).

Johnson, Allan Chester, Snyder Gehman, Henry, Kase, Edmund Harris (eds.), *The John H. Scheide Biblical Papyri. Ezekiel*, Princeton University Press, Princeton, 1938.

Joyce, Paul M., „Individual Responsability in Ezekiel 18?", *Studia Biblica 1978*, Sheffield, 1979, pp. 185-186.

Joyce, Paul M., „Ezekiel and Individual Responsability", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 317-321.

Klein, Ralph W., *Ezekiel. The Prophet and His Message*, University of South Carolina Press, Columbia (South Carolina), 1988.

Lampe, G.W.H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1961.

Lang, Bernhard, „Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 297-316.

Lapsley, Jacqueline E., *Can These Bones Live? The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2000.

Lellison, H.L., *Ezekiel. The Man and His Message*, The Paternoster Press, Londra, 1956.

Lemaire, André, „Les formules de datation dans Ézéchiel à la lumière des données épigraphiques récentes", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 359-366.

Levenson, Jon Douglas, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48* (Harvard Semitic Monograph Series, 10), Scholars Press, Missoula (Montana), 1975.

Liddell, Henry George, Scott, Robert, Stuart Jones, Henry (eds.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1990[9].

Lust, Johan (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986.

Lust, Johan, „Ezekiel Manuscripts in Qumran. Preliminary Edition of 4Q Eza and b", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 48-54.

Lust, Johan, „The Final text and Textual Criticism: Ez. 39,28", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 48-54.

Lust, Johan, „Exodus 6,2-8 and Ezekiel", în Marc Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception - Interpretation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CXXVI), Leuven University Press, Leuven, 1996, pp. 209-224.

Lust, Johan, „Ezekiel Salutes Isaiah. Ezekiel 20,32-44", în J. Van Ruiten, M. Vervenne (eds.), *Studies in the Book of Isaiah. Festschrift Willem A.M. Beuken*, Leuven University Press, Leuven, 1997, pp. 367-382.

Lust, Johan, „*Gathering and Return* in Jeremiah and Ezekiel", în P.-M. Bogaert (ed.), *Le livre de Jérémie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LIV), Leuven University Press, Leuven, 1997, pp. 119-142.

Lust, Johan, „The Vocabulary of LXX Ezekiel and its Dependence upon the Pentateuch", în J.-M. Auwers, A. Wénin (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CXLIV), Leuven University Press, Leuven, 1997, pp. 529-546.

Lust, Johan, „Exile and Diaspora. Gathering from Dispersion in Ezekiel", în J.-M. Auwers, A. Wénin (eds.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CXLIV), Leuven University Press, Leuven, 1999, pp. 99-122.

Lust, Johan, „The *pisqah be'emṣa'pasuq*, the Psalms, and Ezekiel 3,16", în Robert J.V. Hiebert, Claude E. Cox, Peter J. Gentry (eds.), *The Old Greek Psalter. Studies in Honour of Albert Pietersma*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001, pp. 149-161.

Lust, Johan, Eynikel, Erik, Hauspie, Katrin (eds.), *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Deutsche Bibelgeselschaft, Stuttgart (ed. I: vol. 1, 1992; vol. 2, 1996), 2003[2].

Lust, Johan, „Le messianisme et la Septante d'Ézéchiel", în J. Lust, K. Hauspie (eds.), *Messianism and the Septuagint. Collected Essays* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CLXXVIII), Leuven University Press, Leuven, 2004, pp. 27-40.

Lust, Johan, „Major Divergences between LXX and MT in Ezekiel", în J. Lust, K. Hauspie (eds.), *Messianism and the Septuagint. Collected Essays* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CLXXVIII), Leuven University Press, Leuven, 2004, pp. 201-209.

Lust, Johan, „Messianism in Ezekiel in Hebrew and Greek. Ezek. 21,15(10) and 18(13)", în J. Lust, K. Hauspie (eds.), *Messianism and the Septuagint. Collected Essays* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CLXXVIII), Leuven University Press, Leuven, 2004, pp. 189-200.

Marcos, Natalio Fernández, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*, trad. din spaniolă în engl. de Wilfred G.E. Watson, E.J. Brill, Boston, Leiden, 2001.

Matties, Gordon H., *Ezekiel 18 and the Rhetoric of Moral Discourse* (Dissertation Series, 126), Scholar Press, Atlanta (Georgia), 1990.

McGregor, Leslie John, *The Greek Text of Ezekiel. An Examination of Its Homogeneity* (Septuagint and Cognate Studies, 18), Scholars Press, Atlanta (Georgia), 1985.

McKeating, Henry, *Ezekiel* (Old Testament Guides), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993.

Monloubou, Louis, *Un prêtre devient prophète: Ézéchiel* (Lectio divina, 73), Cerf, Paris, 1972.

Monloubou, Louis, „Signification du Culte selon Ézéchiel", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 322-329.

Nihan, Cristophe, „Ezéchiel", în Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi, Cristophe Nihan (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible, 49), Labor et Fides, Geneva, 2004, pp. 359-378.

Origène, *Homélies sur Ézéchiel*, texte latin; introduction, traduction et notes par Marcel Borret, Cerf, Paris, 1989 (Sources Chrétiennes, 352).

Pennachini, Bruno, *Temi mitici in Ezechiele 28, 1-19* (Collectio Assisniensis, 9), Studio Teologico „Porziuncola", Assisi, 1973.

Petuchowski, Jakob, Thoma, Clemens, *Lexiconul Herder al întâlnirii iudeo-creştine. Substraturi, clarificări, perspective*, trad. Dumitru Ionescu-Stăniloae, Humanitas, Bucureşti, 2000.

Pietersma, A., Wright, B.G. (eds.), *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Plessis, Joseph, *Les prophéties d'Ézéchiel contre l'Égypte (XXIX-XXXII)* (Thèse pour le doctorat présentée a la Faculté de Théologie d'Angers), Letouzey et Ané, Paris, 1912.

Pons, Jacques, „Le vocabulaire d'Ézéchiel 20: le prophète s'opose à la vision deutéronomiste de l'histoire", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 214-233.

Pritchard, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. a III-a, Princeton University Press, Princeton, 1969.

Raurell, Frederic, „The Polemical Role of the ARCONTES and AFHGOUMENOI in Ez. LXX", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 85-89.

Redpath, Henry A., *The Book of the Prophet Ezekiel, with Introduction and Notes*, Methuen, Londra, 1907.

Renaud, Bernard, „L'alliance éternelle d'Éz. 16,59-63 et l'alliance nouvelle de Jér. 31,31-34", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 336-339.

Renz, Thomas, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel* (Supplements to *Vetus Testamentum*, 76), E.J. Brill, Leiden, Boston, Köln, 1999.

Rosenberg, Joel, „Jeremiah and Ezekiel", în Robert Alter, Frank Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1987, pp. 184-206.

Rowley, H.H., *Men of God. Studies in Old Testament History and Prophecy*, Thomas Nelson and Sons, Londra, 1963.

Savoca, Gaetano, *La visione della storia in Ezechiele* (estratto della Tesi di Laurea in S. Scrittura), Pontificio Istituto Biblio Roma, Napoli, 1972.

Savoca, Gaetano, *Un profeta interroga la storia. Ezechiele e la teologia della storia*, Herder, Roma, 1976.

Simian-Yofre, Horacio, „Le métaphore d'Ézéchiel 15", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 234-247.

Smith, James, *The Book of the Prophet Ezekiel: A New Interpretation*, Londra, 1931.

Smith, Jonathan Z., *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, The University of Chicago Press, Chicago, Londra, 1987.

Spottorno, Victoria, „Some Lexical Aspects in the Greek Text of Ezekiel", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 78-84.

Stevenson, Kalinda Rose, *The Vision of Transformation. The Territorial Rhetoric of Ezekiel 40-48* (SBL Dissertation Series, 154), Scholars Press, Atlanta (Georgia), 1996.

Terrien, Samuel, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, Harper and Row, San Francisco, 1978.

Torrey, Charles Cutler, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy* (1930, reeditat în 1970, împreună cu „Critical Articles by Shalom Spiegel and Charles Cutler Torrey"), Prolegomenon by Moshe Greenberg, New York.

Tromp, Nicholas J., „The Paradox of Ezekiel's Prophetic Mission. Towards a Semiotic Approach of Ezekiel 3,22-27", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 201-213.

Van Goudoever, J., „Ezekiel Sees in Exile a New Temple-city at the Beginning of a Jobel Year", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 344-349.

Verdegaal, C.M.L., „The Jewish Influence on the Ezekiel Translation of the English and Dutch Authorized Versions", în Johan Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIV), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 111-119.

Wevers, John W., *Ezekiel* (New Century Bible), Nelson, Londra, 1969.

Ziegler, Joseph (ed.), *Ezechiel* (*Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, vol. 16, pars 1: Vandenhoeck und Ruprecht, 1952; ed. a II-a: 1977).

Zimmerli, Walther, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine Theologische Studie*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1954.

Zimmerli, Walther, *Ezechiel*, seria *Biblischer Kommentar altes Testament*, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn, 1969, 2 vol. (*Ezechiel 1*: 1-24; *Ezechiel 2*: 25-48) (*Ezekiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel,*

Chapters 1-24, traducere din germană în engleză de Roland E. Clements, 1979; *Ezekiel 2. Chapters 25-48*, trad. de James D. Martin, 1983, Fortress Press, Philadelphia).

IV. Bibliografie la Suzana, Daniel, Bel şi balaurul

Sigle şi abrevieri

AfR	*Archiv für Religionswissenschaft*
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. 2, edited by J.B. Pritchard, 1955 (ed. 3, 1969)
APOT	*The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, ed. R.H. Charles, 2 vol., Clarendon Press, Oxford, 1913
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CJT	*Canadian Journal of Theology*
HDB	*Hastings' Dictionary of the Bible*, 5 vol., Scribner, New Work, 1901
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G.A. Buttrick *et al.*, 4 vol., Abingdon, New York, 1962
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JJGL	*Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*
PSBA	*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*
RB	*Revue Biblique*
REJ	*Revue des Études Juives*

Volume şi articole

Abel, F.M., *Les livres des Macchabées*, Gabalda, Paris, 1949.
Abel, F.M., *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, Librairie Lecoffre, Paris, 1952.
Allegro, J.M., „An Astrological Cryptic Document from Qumran", *Journal of Semitic Studies*, 9 (2), 1964, pp. 291-294.
Asurmendi, J., *Le prophétisme*, Nouvelle Cité, Paris, 1985.
Baldwin, J.G., *Daniel. An Introduction and Commentary*, Leicester, 1978.
Ball, W.H., „The Additions to Daniel", în *Apocrypha of the Speaker's Commentary*, ed. Henry Wace, John Murray, Londra, 1888.
Barr, J., „Daniel", în *Peake's Commentary* (ed. nouă 1962).
Barthélemy, D., *Les devanciers d'Aquila* (Supplements to *Vetus Testamentum*, 10), E.J. Brill, Leiden, 1963.
Baumgartner, W.I., „Susanna – Die Geschichte einers Legende", *AfR*, 24 (1926), pp. 259-280.

Bădiliţă, C., Jakab, A. (ed.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, Beauchesne, Paris – Polirom, Iaşi, 2003.
Bădiliţă, C., *Metamorfozele Anticristului la Părinţii Bisericii*, Polirom, Iaşi, 2006.
Beale, G.K., *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Boston, 1964.
Becquet, G., Dumortier, F., Jacob, M., *La fosse aux lions. Lecture du livre de Daniel*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1993.
Behrmann, G., *Das Buch Daniel (Handkommentar zum Alten Testament)*, Göttingen, 1894.
Bentzen, A., *Daniel*, Mohr, Tübingen, 1952.
Bernini, G., *Daniele*. Versione, introduzione, note di Giuseppe Bernini, Edizioni Paoline, Roma, 1984.
Bissel, E.C., *Additions to Daniel* (The Apocrypha of the Old Testament), Scribner, New York, 1880.
Blundau, A., „Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum massoretischen Texten", în *BSt*, 2 (1897), 1-30, pp. 140-200, 330-368.
Bouché-Leclercq, A., *Histoire des Séleucides*, Paris, 1913.
Braverman, J., *Jerome's Commentary on Daniel: A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible* (The Catholical Quarterly Monograph Series 7), Washington, 1978.
Bright, J., *A History of Israel*, ed. a IV-a, Westminster John Knox Press, Louisville, 2000.
Brown, F., Driver, S.R., Briggs, C.A. (eds.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford University Press, Oxford, 1955.
Brüll, N., „Das apokryphische Susanna Buch", *JJGL*, 3 (1877), pp. 1-69.
Caquot, A., „Les quatre bêtes et le «Fils d'Homme» (Daniel 7)", *Semitica*, 17 (66), 1967, pp. 37-71.
Cerani, U., *Translatio syra Peshitto Veteris Testamenti ex cod. Ambrosino*, Milano, 1876.
Charles, R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Clarendon Press, Oxford, 1929.
Coppens, J., „Le messianisme sapientiel et les origines littéraires du fils de l'homme daniélique", în *Vetus Testamentum* – Suppl. III, 1955, pp. 35-37.
Coxon, P.W., „Greek Loan-Words and alleged Greek Loan Translations in the Book of Daniel", *Transactions of Glasgow University Oriental Society*, 25, 1973-1974 (1976).
Dancy, J.C., *The Shorter Book of the Apocrypha. Tobit, Judith, Best of Esther, Baruch, Letter of Jeremiah, Additions to Daniel and Prayer of Manasseh*, Commentary by J.C. Dancy, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
Darby, J.N., *Etude sur Daniel*, Éditions Bibles et Traités Chrétiens, Vevey, 1985.
Daubney, W.H., *The Three Additions to Daniel*, Deighton Bell, Cambridge, 1906.
Daumas, F., „Littérature prophétique et exégétique égyptienne et commentaires esséniens", în *A la rencontre de Dieu: Mémorial Albert Gelin*, Le Puy, 1961, pp. 203-221.
Davies, W., „Bel and the Dragon", *APOT*, I, pp. 652-664.
Delcor, M., *Les Hymnes de Qumrân (Hodayot)*, Letouzey et Ané, Paris, 1962.
Delcor, M., „Recherches sur un horoscope en langue hébraïque provenant de Qumrân", *Revue de Qumrân*, 1966, pp. 521-542.

Delcor, M., „Les sources du chapitre VII de Daniel", în *Vetus Testamentum*, 18 (1), 1968, pp. 290-312.
Delcor, M., *Le livre de Daniel*, Gabalda, Paris, 1971.
De Menascc, P.J., *Daniel dans la Sainte Bible*, Paris, 1964.
Dexinger, F., *Das Buch Daniel und seine Probleme* (Stuttgarter Bibel Studien), Stuttgart, 1969.
Dheilly, J., *Les Prophètes*, Librairie Athème Fayard, Paris, 1960.
Driver, S.R., *The Book of Daniel* (The Cambridge Bible for Schools and Colleges), Cambridge, 1905.
Eissfeldt, O., *Einleitung in das Alte Testament*, Mohr, Tübingen, 1964.
Ellenbogen, M., *Foreign Words in the Old Testament. Their Origin and Ethimology*, Luzac and Co., Ltd., Londra, 1962.
Feuillet, A., „Le Fils de l'Homme de Daniel et la tradition biblique", *RB*, 1953, pp. 180 *sqq*.
Fraine, J. de, *Adam et son lignage*, Desclée de Brouwer, Paris, 1959.
Fritzsche, O.F., „Zusätze zu dem Buche Daniel", în O. Fritzsche şi C. Grim (eds.), *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen des Alten Testaments*, Leipzig, Hirzel, 1851.
Garcia Cordero, M., *Biblia Comentada*. Texto de la Nácar-Colunga III Libros Proféticos por Maximiliano Garcia Cordero, O.P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1961.
Gaster, M., „The Unknown Aramaic Original of Theodotion's Additions to the Book of Daniel", *PSBA*, 16 (1894), pp. 280-317.
Gaster, M., „The Story of the Daugther of Amram", în *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha, and Samaritan Archaeology*, 3 vol., Maggs Bros., Londra, 1925-1928, vol. I, pp. 199-210.
Gaster, T.H., „Sacrifices and Offerings, OT", *IDB*, IV, pp. 147-159.
Ginsberg, H.L., *Studies in Daniel*, Jewish Theological Seminary, New York, 1948.
Ginsberg, H.L., „The composition of the Book of Daniel", în *Vetus Testamentum*, 4 (1954), pp. 246-275.
Gordon, C.H., *Introduction to Old Testament Times*, Ventnor Press, Ventnor, 1953.
Grelot, P., „*Daniel* VI dans la Septante", în ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ Ο' *Selon les Septante*. Trente études sur la Bible grecque des Septante. En hommage à Marguerite Harl, Cerf, Paris, 1995, pp. 103-118.
Hammer, R., *The Book of Daniel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
Hartman, L.F., „Daniel", în *The Jerome Bible Commentary*, Londra, 1968.
Heaton, E.W., *The Book of Daniel* (Torch Bible), Londra, 1956.
Heller, B., „Die Suzannerzälung: ein Märchen", *ZAW*, 54 (1936), pp. 281-287.
Hicks, L., „Jacob (Israel)", *IDB*, II, pp. 782-787.
Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*. Introduction de Gustave Bardy. Texte établi et traduit par Maurice Lefèvre, Sources Chrétiennes, Cerf, Paris, 1947.
Hoenig, S.B., *IDB*, IV, *s.v.* „Susanna".
Hooker, M.D., „The «One like a son of man» in Daniel 7", în *The Son of Man in Mark*, SPCK, Londra, 1967.

Huart, Cl., Delaporte, L., *L'Iran antique – Élam et Perse – et la civilisation iranienne*, Paris, 1943.
Huet, G., „Daniel et Susanne: Note de littérature comparée", *RHR*, 65 (1912), pp. 277-284.
Jaubert, A., *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgique chrétien*, Gabalda, Paris, 1957.
Jones, B.N., *The Prayer in Dan IX*, în *Vetus Testamentum*, 18 (1968), pp. 488-493.
Kaiser, O., *Die Mythische Bedeutung des Meeres, in Ägypten, Ugarit und Israel*, Berlin, 1959.
Kay, D.M., „Susanna", *APOT*, I, pp. 638-651.
Kelly, W., *Le livre du prophète Daniel*, Éditions Bibles et Traités Chrétiens, Vevey, 2000.
Koch, K., *The Rediscovery of Apocalyptic* (Studies in Biblical Theology), SCM Press, Londra, 1972.
Krealing, E.G.H. „The Handwriting of the Wall", *JBL*, pp. 11-18.
Kuhl, C., „Die drei Männer im Feuer", *BZAW*, 55, Giessen, 1930.
Labat, R., *Le Poème babylonien de la Création*, A. Maisonneuve, Paris, 1935.
Labourt, M., *Le Christianisme dans l'empire perse*, Lecoffre, Paris, 1904.
Lacocque, A., *Le livre de Daniel*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel – Paris, 1976.
Landersdorfer, S., „Der Drache von Babylon", *BZ*, 11 (1913), pp. 1-4.
Lenglet, A., „La structure de Daniel 2-7", *Biblica*, 54 (1972), pp. 169-190.
Lévi, I., „L'Histoire «de Suzanne et les deux vieillards» dans la littérature juive", *REJ*, 95 (1933), pp. 157-171.
Linder, J., *Commentarius in Librum Daniel* (Cursus Scripturae Sacrae), Parisiis, 1939.
Lods, A., *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Payot, Paris, 1950.
Macalister, R.A.S., *The Excavations of Gezer*, Murray, Londra, 1912.
MacKenzie, R.A.F., „The Meaning of the Susanna Story", *CJT*, 3 (1957), pp. 211-218.
Manson, S., „Some Reflection on Apocalyptic", în *Mélanges Gogyel, Aux sources de la tradition chrétienne*, Neuchâtel – Paris, 1950, pp. 139-145.
Manson, T.W., „The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels", *Bulletin of the John Rylands Library*, 1950, p. 174.
Marshall, J.T., „Bel and the Dragon", *HDB*, I, pp. 267-268.
Marshall, J.T., „Susanna", *HDB*, IV, pp. 630-632.
Marshall, J.T., „Song of the Three Children", *HDB*, IV, pp. 754-756.
McCullough, W.S., *Jewish and Mandaean Incantation Bowls in the Royal Ontario Museum*, University of Toronto Press, Toronto, 1968.
McNamara, M., „Daniel", în *The New Catholic Commentary on Holy Scripture*, Nelson, Londra, 1969.
McNamara, M., „Nabonidus and the Book of Daniel", *Irish Theological Quarterly*, 37 (1970), pp. 131-149.
Mitchell, T.C., Joyce, R., „The Musical Instruments in Nebuchadrezzar's Orchestra", *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, Tyndale, Londra, 1965, pp. 19-27.
Montgomery, J.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, T&T Clark, Edinburgh, 1927.
Montgomery, J.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, ed. a II-a, T&T Clark, Edinburgh, 1950.

Moore, C.A., *Daniel, Esther, and Jeremiah: the Additions. A New Translation with Introduction and Commentary by Carey A. Moore, The Anchor Bible*, Doubleday, New York – Londra – Toronto – Sydney – Auckland, 1977.

Munnich, O., „Les *nomina sacra* dans les versions grecques de *Daniel* et leurs suppléments deutérocanoniques", în KATA ΤΟΥΣ O' *Selon les Septante*. Trente études sur la Bible grecque des Septante. En hommage à Marguerite Harl, Cerf, Paris, 1995, pp. 145-167.

Noth, M., „History in Old Testament Apocalyptic", în *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, Oliver & Boyd, Edinburgh, 1966.

Oesterley, W.O.E., *The Books of the Apocrypha*, Revell, New York, 1914.

Oesterley, W.O.E., *An Introduction to the Books of Apocrypha*, Macmillan, New York, 1935.

Pfeiffer, R.H., *History of New Testament Times, with an Introduction to the Apocrypha*, Harper, New York, 1949.

Pfeiffer, R.H., *Introduction to the Old Testament*, A&C Black, Londra, 1952.

Plöger, O., *Das Buch Daniel*, Gütersloh, Mohn, 1965.

Plöger, O., „Historische und legendarische Erzählungen. Zusätze zu Daniel", în *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, I/1, Mohn, Gütersloh, 1973.

Porteous, N.W., *Daniel: A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia, 1965 (trad. lucrării *Das Danielbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962).

Porter, A.P., *Metaphors and Monsters: A literary-critical study of Daniel 7 and 8*, CWK Gleerup, Lund, 1983.

Posener, G., *Princes et pays d'Asie et de Nubie. Textes hiératiques sur les figurines d'envoûtement du Moyen Empire, suivis de remarques paléographiques sur les textes similaires de Berlin par R. Van de Walle*, Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, Bruxelles, 1940.

Pritchard, J.B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. a II-a, Princeton University Press, Princeton, 1955.

Pusey, E.B., *Daniel the Prophet*, Funk & Wagnalis, New York, 1886.

Reddit, P.J., *Daniel*. Bases on the New Revised Standard Version, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999.

Robinson, B., „Daniel", în *Scripturae Discussion Commentary. Prophets II: Ezekiel – Francis McDonagh, Minor prophets – Hamish Swanston, Daniel – Bernard Robinson*, Sheed and Ward, Londra, 1972.

Roth, W.M.W., „For Life, He Appeals to Death (Wis 13:18): A Study of Old Testament Idol Parodies", *CBQ*, 37 (1975), pp. 21-47.

Rowley, H.H., „The bilingual Problem of Daniel", *ZAW*, 50, 1932, pp. 256-268.

Rowley, H.H., „The Unity of the Book of Daniel", în *The Hebrew Union College Annual*, XXIII, 1950-1951, pp. 233-273.

Rowley, H.H., „The unity of the Book of Daniel", în *The Servant of the Lord and Other Essays*, ed. a II-a, Lutterworth Press, Londra, 1952.

Rowley, H.H., *Darius the Mede and the four World Empires in the Book of Daniel*, University of Wales Press, Cardiff, 1959.

Rowley, H.H., *The Relevance of Apocaliptic*, Lutterworth Press, Londra, 1963.

Russell, D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Old Testament Library), Londra, 1964.

Sanders, J.A., „The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11 Q Ps a)", în *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan IV*, Oxford, 1965, p. 87.

Schein, C., „Mytische Aritmetik oder geschichtliche Zahlen? Daniel 8,14; 12,11-13", *Biblische Zeitschrift*, 8 (1964), pp. 101-104.

Schmitt, A., *Stammt der sogenannte Θ - Text bei Daniel wirklich von Theodotion?*, Göttingen, 1966.

Schökel, L., Mateos, J., *Nueva Biblia Española*. Version de los textos originales... Comentario. Profetas. Introducciones y comentario por L. Alonso Schökel y J.L. Sicre Diaz con la colaboracion de S. Breto y E. Zurro, II Ezequiel – Doce Profetas Menores – Daniel – Baruc – Carta de Jeremias, Ediciones Cristianidad, Huesca, Madrid, 1980.

Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, ed. a IV-a, vol. III, Leipzig, 1909.

Souzenelle, A. de, *Le symbolisme du corps humain*, Albin Michel, Paris, 2000.

Starcky, J., *Les livres des Macchabées*, Paris, 1961.

Steinmann, J., *Daniel*, „Témoins de Dieu", Cerf, Paris, 1950.

Sutcliffe, E., *The Old Testament and the Future Life*, Burns Oates & Washbourne, Londra, 1946.

Szörényi, A., „Das Buch Daniel, ein kanonisierter Pescher?", în *Vetus Testamentum* – Suppl. XV, 1966, pp. 278-294.

Theodoret al Cyrului, *Tâlcuire la Cartea Proorocului Daniil*. Traducere din limba greacă veche şi note de Adrian Tănăsescu-Vlas, Editura Sofia, Cartea Ortodoxă, Bucureşti, 2004.

Torrey, C.C., *The Apocryphal Literature*, Yale University Press, New Haven, 1945.

Toy, C.W., „Bel and the Dragon", în *The Jewish Encyclopaedia*, ed. I. Singer (Funk and Wagnalls, New York, 1905), vol. II, pp. 650-651.

Wambacq, B.N., „Les prières de Baruch (1,15-2,19) et de Daniel (9,5-19)", *Biblica*, 1959, pp. 463-475.

Whitcomb, J.C., *Daniel. Commentaire biblique*, Clé, Villeurbanne, 1991.

Yamauchi, M., *Mandaic Incantation Texts* (American Oriental Series, 49), American Oriental Society, New Haven, 1967.

Young, E.J., *The Prophecy of Daniel: A Commentary*, Wm. B. Eerdmans, Grands Rapids, 1949.

Zeitlin, S., „The Alleged Antiquity of the Scrolls", *JQR*, 40 [1950], p. 236.

Ziegler, J., *Susanna, Daniel, Bel et Draco* (*Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Gottingensis editum*, ed. J. Ziegler, XVI/2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954).

Zimmermann, F., „The Story of Susanna and Its Original Language", *JQR*, 48 (1957/1958), pp. 236-241.

Zimmermann, F., „Bel and the Dragon", în *Vetus Testamentum*, 8 (1958), pp. 438-440.

Cuprins

www.polirom.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

BIBLIA. V.T. (română; Septuaginta; 2004)

Septuaginta / coord.: Cristian Bădiliţă, Francisca Băltăceanu,
Monica Broşteanu, Dan Sluşanschi; în colab. cu pr. Ioan-Florin Florescu. –
Iaşi: Polirom, 2004-
6 vol.
ISBN 973-681-768-7.

Vol. 6. Tomul 2: Iezechiel, Suzana, Daniel, Bel şi balaurul /
vol. coord. de: Cristian Bădiliţă, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu;
în colab. cu Ioan-Florin Florescu;
trad. şi note de Florica Bechet şi Ioana Costa – 2008. – Bibliogr. – Index.
ISBN 978-973-46-0886-7

I. Bădiliţă, Cristian (coord.)
II. Băltăceanu, Francisca (coord.; trad.)
III. Broşteanu, Monica (coord.; trad.)
IV. Sluşanschi, Dan (coord.)
V. Florescu, Ioan-Florin
V. Bechet, Florica (trad.)
VI. Costa, Ioana (trad.)

222/224=135.1

Printed in ROMANIA

www.polirom.ro

Redactor: Cezar Petrilă
Coperta: Radu Răileanu
Tehnoredactor: Constantin Mihăescu

Bun de tipar: august 2008. Apărut: 2008
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: office@luminatipo.com

SEPTUAGINTA 6/II

Sigle şi abrevieri mai frecvente*

AB	*The Anchor Bible*, 1964-, New York
AI	Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae*
APOT	*Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*
BA	*La Bible d'Alexandrie*, 1986-, Paris
BJ	*La Bible de Jérusalem*, 1986, 1988, Paris
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
Hebr.	F. Vattioni, 1968, *Ecclesiastico...*
LEH	Lust, J.; Eynickel, E.; Hauspie, K., 2003, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart (ed. I: vol. I, 1992, vol. 2, 1996)
LSJ	Liddell, H.G.; Scott, R.; Jones, H.S., 1996, *A Greek-English Lexicon*, Oxford
LXX	Septuaginta (ed. Alfred Rahlfs)
LXX-A	*Codex Alexandrinus* (A)
LXX-B	*Codex Vaticanus* (B)
LXX-S	*Codex Sinaiticus* (S)
LXX-L	LXX *recensio Luciani*
LXX-O	LXX *recensio Origenis*
OBO	*Orbis Biblicus et Orientalis*
NETS	*New English Translation of the Septuagint*, 2000-, Oxford
NRSV	*New Revised Standard Version*, 1993, Cambridge
NT	Noul Testament
PG	Patrologia greacă (ed. J.-P. Migne)
PL	Patrologia latină (ed. J.-P. Migne)
Q	Manuscrisele de la Qumran
SC	*Sources chrétiennes*
TM	Textul Masoretic
TOB	*Traduction œcuménique de la Bible. Ancien Testament*, 1983, Paris
VL	*Vetus Latina*
VT	Vechiul Testament
Vulg.	Vulgata (*Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, 1983, Stuttgart)

* Lista completă se află în Bibliografia volumului.

Transliterarea alfabetului grecesc

α, Α = a, A; β, Β = b, B; γ, Γ = g, G; δ, Δ = d, D; ε, Ε = e, E; ζ, Ζ = z, Z; η, Η = e, E; θ, Θ = th, Th; ι, Ι = i, I; κ, Κ = c, C (dar k, K înainte de *e* şi *i*); λ, Λ = l, L; μ, Μ = m, M; ν, Ν = n, N; ξ, Ξ = x, X; ο, Ο = o, O; π, Π = p, P; ρ, Ρ = r, R; σ, ς, Σ = s, s, S; τ, Τ = t, T; υ, Υ = u (în diftongi), y, U (în diftongi), Y; φ, Φ = ph, Ph; χ, Χ = ch, Ch; ψ, Ψ = ps, Ps; ω, Ω = o, O.

Transliterarea alfabetului ebraic

א = ' (stop glotal); בּ = b; ב = bh (pronunţat spirant, aprox. ca [v]); גּ = g; ג = gh (pronunţat spirant); דּ = d; ד = dh (pronunţat spirant, aprox. ca engl. „th" sonor); ה = h; ו = w; ז = z; ח = ẖ; ט = ţ; י = y; כּ = k; כ = kh (pronunţat spirant, aprox. ca [h]); ל = l; מ = m; נ = n; ס = s; ע = ' (guturală); פּ = p; פ = ph (pronunţat spirant, aprox. ca [f]); צ = ţ; ק = q; ר = r; שׂ = ś; שׁ = ş; תּ = t; ת = th (pronunţat spirant, aprox. ca engl. „th" surd); ָ = ā (în silabă închisă, înainte de accent: o); ֵ = ē; ִי = ī; וֹ = ō; וּ = ū; ַ ֲ = a; ְ = ᵉ (pentru simplificare, am transliterat la fel *şwa mobile* şi *şwa quiescens*); ֶ ֱ = e; ִ = i; ֹ ָ ֳ = o; ֻ = u.

Abrevieri pentru cărţile biblice

– VT: Abd. (Abdias); Agg. (Aggeu); Am. (Amos); Av. (Avacum); Bar. (Baruch); Bel (Bel şi balaurul); Cânt. (Cântarea Cântărilor); Dan. (Daniel); Deut. (Deuteronomul); Ecl. (Ecleziastul); Ep. Ier. (Epistola lui Ieremia); Est. (Ester); Ex. (Exodul); 1Ezr. (1 Esdra); 2Ezr. (2 Esdra = Ezra şi Nehemia TM); Gen. (Geneza); Ier. (Ieremia); Iez. (Iezechiel); Iis. Nav. (Iisus/Iosua Nave); Ioel; Iona; Iov; Is. (Isaia); Iud. (Iudit); Înţ. (Înţelepciunea lui Solomon); Jud. (Judecătorii); Lev. (Leviticul); 1,2,3,4Mac. (1, 2, 3, 4 Macabei); Mal. (Malachia); Mich. (Michea); Na. (Naum); Num. (Numerii); Od. (Odele); Os. (Osea); 1,2Par. (1, 2 Paralipomene = 1, 2 Cronici TM); Plâng. (Plângerile lui Ieremia); Prov. (Proverbele/Pildele lui Solomon); Ps. (Psalmii); Ps. Sol. (Psalmii lui Solomon); 1,2Rg. (1, 2 Regi = 1, 2 Samuel TM); 3,4Rg. (3, 4 Regi = 1, 2 Regi TM); Ruth; Sir. (Înţelepciunea lui Iisus Sirah); Sof. (Sophonia); Suz. (Suzana); Tob. (Tobit); Zah. (Zaharia).

– NT: Apoc. (Apocalipsa); Col. (Coloseni); 1,2Cor. (1, 2 Corinteni); Ef. (Efeseni); Evr. (Evrei); Flm. (Filimon); Flp. (Filipeni); Gal. (Galateni); Fp. (Faptele Apostolilor); Iac. (Iacob); In. (Ioan); 1,2,3In. (1, 2, 3 Ioan); Iuda; Lc. (Luca); Mc. (Marcu); Mt. (Matei); 1,2Pt. (1, 2 Petru); Rom. (Romani); 1,2Tes. (1, 2 Tesaloniceni); 1,2Tim. (1, 2 Timotei); Tit.